

# نهضة الحكمة

للحكيم الأديب والفقيه الكبير العلامة  
السيد محمد حسين الطباطبائي

المجلد الرابع

صَحَّحَهَا وَعَلَّقَ عَلَيْهَا  
عَلَامَةُ ضَرِّ الْفَيْصَلِ



طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۱ - ۱۳۶۰

نهایة الحکمة / تألیف: محمدحسین طباطبائی، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.

ج. (مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  $\text{ع.ج.}$ ؛ ۵۰ فلسفه؛ ۵).

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱. طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۱ - ۱۳۶۰. نهایة الحکمة - نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی. آلف: غلامرضا فیاضی، ۱۳۷۸ - . تصحیح. ب. عنوان. نهایة

الحکمة. ج. عنوان.



# نهایة الحکمة

## المجلد الرابع

صحتها وعلق عليها

غلامرضا الفياضی

انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱۳۸۶



شماره ریف: ۵۰  
شماره موضوعی: فلسفه - ۵  
۱۳۸۷- ۱۷

## ■ نهاية الحكمة (جلد چهارم)

- تصحيح و تعليق: غلامرضا فياضی
- ناشر: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- چاپ: ظهور
- نوبت و تاريخ چاپ: چهارم، زمستان ۱۳۸۶
- شمارگان: ۲۰۰۰
- قیمت: ۲۸۰۰ تومان

---

○ دفتر مرکزی: قم، خیابان شهداء کوی ممتاز، پلاک ۳۸  
تلفن و فاکس: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۳۲۶

○ شعبه مؤسسه امام خمینی (ره) قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)  
تلفن: ۰۲۵۱-۲۹۳۳۳۳۸ داخلی: ۶۲۹

## فهرست المطالب

### المرحلة الحادية عشرة فى العقل والعقل والمعقول

الفصل الأول: فى تعريف العلم، وانقسامه الأولي، وبعض خواصه .....	٩١٧
الفصل الثاني: فى اتحاد العالم بالمعلوم، و هو المعنون عنه باتحاد العقل بالمعقول .....	٩٢٥
الفصل الثالث: فى انقسام العلم الحصولي إلى كلي و جزئي، و ما يتصل به فروع .....	٩٢٥
الفصل الرابع: ينقسم العلم الحصولي إلى كلي و جزئي به، معنى آخر .....	٩٥٩
الفصل الخامس: فى أنواع التعقل ذكروا أن العقل ثلاثة أنواع .....	٩٦٥
الفصل السادس: فى مراتب العقل .....	٩٦٩
الفصل السابع: فى مفيض هذه الصور العلمية .....	٩٧٣
الفصل الثامن: ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر و تصديق .....	٩٧٩
الفصل التاسع: ينقسم العلم الحصولي إلى بديهي و نظري .....	٩٨٥
الفصل العاشر: ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي و اعتباري .....	٩٩٩
الفصل الحادي عشر: فى العلم الحضورى، و أنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه .....	١٠١٣
الفصل الثاني عشر: كلّ مجرّد قائم عقل و عاقل و معقول .....	١٠١٧
الفصل الثالث عشر: فى أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه و .....	١٠٢١
الفصل الرابع عشر: فى أن العلوم ليست بذاتية للنفس .....	١٠٢٧
الفصل الخامس عشر: فى انقسامات آخر للعلم .....	١٠٣١

### المرحلة الثانية عشرة فى ما يتعلّق بالواجب الوجود عزّا اسمه من المباحث\*

الفصل الأول: فى إثبات الوجود الواجبي [ببرهان الصديقيين] .....	١٠٣١
الفصل الثاني: فى بعض آخر مما أقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين .....	١٠٥١

١٠٦٥	الفصل الثالث: في أن الواجب لذاته لا ماهية له.
١٠٧٣	الفصل الرابع: في أن الواجب تعالى بسيط، غير مركب من أجزاء خارجية و لا ذهنية.
١٠٨٥	الفصل الخامس: في توحيد الواجب لذاته و أنه لا شريك له في وجوب الوجود.
١٠٩١	الفصل السادس: في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته، و أنه لا رب سواه.
١١٠١	الفصل السابع: في أن الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم.
١١٠٧	الفصل الثامن: في صفات الواجب بالذات على وجه كلي و انقسامها.
١١١٣	الفصل التاسع: في الصفات الذاتية و أنها عين الذات المتعالية.
١١٢١	الفصل العاشر: في الصفات الفعلية و أنها زائدة على الذات.
١١٢٥	الفصل الحادي عشر: في علمه تعالى.
١١٣٧	الفصل الثاني عشر: في العناية والقضاء والقدر.
١١٥١	الفصل الثالث عشر: في قدرته تعالى.
١١٦٣	الفصل الرابع عشر: في أن الواجب تعالى مبده لكل ممكن موجود و هو المبحث المعنون.
١١٨١	الفصل الخامس عشر: في حياته تعالى.
١١٨٥	الفصل السادس عشر: في الإرادة والكلام.
١١٨٩	الفصل السابع عشر: في العناية الإلهية بخلقه و أن النظام الكوني في غاية ما يمكن من.
١١٩٥	الفصل الثامن عشر: في الخير والشر ودخول الشر في القضاء الإلهي.
١٢٠٧	الفصل التاسع عشر: في ترتيب أفعاله و هو نظام الخلقة.
١٢١٣	الفصل العشرون: في العالم العقلي و نظامه و كيفية حصول الكثرة فيه.
١٢٣٧	الفصل الحادي والعشرون: في عالم المثال.
١٢٤١	الفصل الثاني والعشرون: في العالم المادي.
١٢٤٧	الفصل الثالث والعشرون: في حدوث العالم.
١٢٥٣	الفصل الرابع والعشرون: في دوام الفيض.

# المرحلة الحادية عشرة

## في العقل والعقل والمعقول

والمأخوذ في العنوان وإن كان هو العقل، الذي يطلق  
اصطلاحاً على الإدراك الكلّي دون الجزئي، لكنّ  
البحث يعمّ الجميع. وفيها خمسة عشر فصلاً.

قوله ﷺ «لكنّ البحث يعمّ الجميع».

كان الأولى أن يقول: لكنّ أريد منه هنا معناه اللغوي، وهو مطلق العلم والإدراك،  
الذي يعمّ العلم الحسوليّ - سواء كان جزئياً أم كلياً - والحضوريّ. وقد صرّح  
بإرادة مطلق العلم من العقل في عنوان الفصل الثاني بقوله: «في اتّحاد العالم  
بالمعلوم، وهو المعنون عنه باتّحاد العاقل بالمعقول».





## الفصل الأول

في تعريف العلم، وانقسامه الأولي، وبعض خواصه  
وجود العلم ضروريّ عندنا بالوجدان<sup>١</sup>، وكذلك مفهومه بديهيّ لنا<sup>٢</sup>؛ وإثماً نريد  
بالبحث في هذا الفصل الحصول على أخصّ خواصه<sup>٣</sup>.  
فنقول: قد تقدّم في بحث الوجود الذهنيّ أنّ لنا علماً بالأشياء الخارجة عنّا في  
الجملة، بمعنى أنّها تحضر عندنا بماهيّاتها بعينها، لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتّب  
عليها آثارها الخارجيّة؛ فهذا قسم من العلم، ويسمّى علماً حصوليّاً.  
ومن العلم أيضاً، علم الواحد ممّا بذاته التي يشير إليها ويعبر عنها بـ«أنا»<sup>٤</sup>؛ فإنّه

### ١- قوله ﷺ: «وجود العلم ضروريّ عندنا بالوجدان»

العلم بكلّ قسميه من الوجدانيّات؛ حيث إنّ كلّ واحد ممّا يجد في ذهنه مفاهيم، وهذه  
المفاهيم من جهة أنّها حاكية بالذات لما وراءها علوم حصوليّة، ومن جهة أنّها بأنفسها حاضرة  
عند النفس - وليس علم النفس بها بانتزاع مفهوم عنها - علم حضوريّ. وأيضاً كلّ واحد ممّا يدرك  
وجود نفسه، وهو أيضاً علم حضوريّ، وينتزع عنه مفهوم «أنا» وهو علم حصوليّ.

### ٢- قوله ﷺ: «وذلك مفهومه بديهيّ لنا»

التعبير بالمفهوم تلويح إلى ما سيأتي في الفصل الخامس من أنّ العلم بما هو علم لاماهيّة له.

### ٣- قوله ﷺ: «أخصّ خواصه»

أي: أخصّ عوارضه وآثاره. والمراد به العارض الذي يساويه، أو المراد أعرف خواصه.  
فالخاصّة على الأوّل بمعنى الخارج المحمول؛ وعلى الثاني بمعناها المنطقيّ. ومراده ﷺ من  
أخصّ خواصّ العلم هو كونه حضور مجرّد لمجرّد.

### ٤- قوله ﷺ: «يشير إليها ويعبر عنها بـ«أنا»»

قوله ﷺ بـ«أنا» متعلق بكلّ من «يشير» و«يعبر» من باب التنازع.

لا يلهو عن نفسه، ولا يغفل عن مشاهدة ذاته، وإن فرضت غفلته عن بدنه، و  
أجزائه، وأعضائه<sup>٥</sup>.

وليس علمه هذا بذاته، بحضور ماهية ذاته عند ذاته، حضوراً مفهوماً، وعلماً

٥- قوله ﷺ: «وإن فرضت غفلته عن بدنه وأجزائه وأعضائه».

وقد جعل الشيخ هذا الإدراك دليلاً على وجود النفس.

قال في الفصل الأول من النمط الثالث من الإشارات والتنبيهات:

«ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تظن  
للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك؟! ما عندي أن هذا يكون  
للمستبصر، حتى أن التأمل في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت  
تمثله لذاته في ذكره. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وقد  
فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ولا تتلمس أعضاؤها، بل هي منفردة  
ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدنها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إتيانها انتهى.

وقال المحقق الطوسي ﷺ في شرحه:

«أقول: يريد أن يتبين على وجود النفس الإنسانية، بأن الإنسان الكامل الإدراك وغير كامله  
الذي يختل إدراكه إما بالحواس الظاهرة، كالتأمل، وإما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً،  
كالسكران، بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة، لا يغفل عن وجود ذاته. ثم زاد إيضاحاً  
بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته، وهو أن يتوهم أنه خلق أول خلقه، حتى لا  
يكون له تذکر أصلاً، واشتروط كونه صحيح العقل، ليتبين لذاته، وكونه صحيح الهيئة، لئلا يؤديه  
مرض، فيدرك حالاً لذاته غير ذاته، وكونه بحيث لا يبصر أجزائه، لئلا يدرك جملة فيحكم بأنه  
هي، ولا يتلمس أعضاؤه، لئلا يحس بأعضائه؛ بل منفردة ومعلقة في هواء طلق - بفتح الطاء و  
سكون اللام - أي غير محسوس بكيفية غريبة فيه، من حر أو برد. يقال: يوم طلق وليلة طلقة: إذا  
لم يكن فيه حر ولا قَر ولا شيء يؤدي. وإنما اشتراط كون الهواء طلقاً، لئلا يحس بشيء خارج  
عن جسده أيضاً؛ فإن الإنسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كأعضائه الظاهرة  
والباطنة، وككونه جسماً ذا أبعاد، وحواسه وقواه، وكالأشياء الخارجة عنه جميعاً إلا عن ثبوت  
ذاته فقط. فإذا أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه انتهى.

حصولياً؛ لأنَّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض، لا يأتي بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين<sup>٤</sup>؛ وإنما يتشخص بالوجود الخارجي<sup>٥</sup>؛ وهذا الذي يشاهده من نفسه، و يعبر عنه «أنا»، أمر شخصي بذاته، غير قابل للشركة بين كثيرين؛ وقد تحقَّق أنَّ التشخص بالوجود<sup>٦</sup>، فعلنا بذاتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي، الذي هو عين وجودنا الشخصي المترتب عليه الآثار.

و أيضاً؛ لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها، هو ماهية ذواتنا، دون وجودها، والحال أنَّ لوجودنا ماهية قائمة به، كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به<sup>٧</sup>، وهو

٦- قوله ﷺ: «لا يأتي بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين»

جزئية العلم الحسي والخيالي إنما هي من جهة اتصالهما بالخارج، وإلا فكل منهما أيضاً بالنظر إلى نفسه كلي، كما مرَّ في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة، وسيأتي في الفصل الثالث من هذه المرحلة أيضاً.

٧- قوله ﷺ: «وإنما يتشخص بالوجود الخارجي».

يحتمل وجهين:

الأول: أنَّ المفهوم إنما يتشخص إذا وجد في الخارج، و مادام في الذهن فهو كلي.  
الثاني: أنَّ المفهوم إنما يتشخص من جهة اتصاله بالوجود الخارجي، على ما سيأتي في الفصل الثالث، من أنَّ العلم الحسي والخيالي أيضاً في أنفسهما كليتان.

٨- قوله ﷺ: «وقد تحقَّق أنَّ التشخص بالوجود»

راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

٩- قوله ﷺ: «كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به»

هما فردان من ماهية واحدة - حيث إنَّ كلاً منهما ماهية النفس - و قد تقدَّم في الفصل الثاني من المرحلة الأولى أنَّ مثل الشيء هو ما يشاركه في الماهية النوعية، و إن شئت فقل: ماهيتان بشرط شيء متشاركتان في الذات متغيرتان في الشرط. هذا، و لكن يرد عليه:  
أولاً: النقض بعلمنا الحصولي بالنفس، الذي لا يسع لأحد إنكاره.

اجتماع المثليين، و هو محال. فإذا علمنا بذواتنا بحضورها لنا و عدم غيبتها عنا بوجودها الخارجي، لا بماهيّتها فقط. و هذا قسم آخر من العلم، و يسمى العلم الحضوريّ.

و انقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة؛ فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيّته<sup>١٠</sup>، و

١٠ و ثانيًا: أنّ الماهيتين لم توجدا بوجود واحد؛ فإنّ إحداهما وجدت بوجود العالم الذي هو المعروض والمحلّ للعلم، و ثانيتهما وجدت بوجود العلم، و هو عرض أو صورة تحلّ في ذلك المحلّ.

و ثالثًا: أنّ الموجود بوجود العلم ليس هو ماهيّة النفس بالحمل الشائع، بل الموجود به بالحمل الشائع ماهيّة العلم، كيفما كان أو جوهرًا، و ليس الموجود من ماهيّة النفس إلّا مفهومه و ما هو ماهيّة بالحمل الأوّلّي؛ و اجتماع المثليين إنّما يلزم فيما لو وجدت ماهيتان بالحمل الشائع بوجود واحد. و قد مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية أنّ المفهوم إنّما يكون ماهيّة إذا كان الوجود المنتزع عنه يطردّ العدم عنه، و وجود النفس إنّما يطردّ العدم عن ماهيّتها، و أمّا عن المفهوم الحاضر عندها فلا.

١٠- قوله ﷺ: «فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيّته»

أي: فإنّ حضور المعلوم للعالم إمّا بماهيّته، فالفاء للسببية.

و حاصل الاستدلال: أنّ الشيء لا يخلو إمّا وجود لا ماهيّة له، كالواجب تعالى، أو مركّب من الوجود والماهيّة، و ليس هناك في الشيء أمر وراء الماهيّة والوجود يتعلّق به العلم؛ فالعلم لا يخلو إمّا أن يكون بحضور وجود المعلوم، أو بحضور ماهيّة؛ و لا ثالث لهما.

و لكن تعريف العلم الحضوريّ بحضور المعلوم للعالم بماهيّته، و العلم الحضوريّ بحضوره له بوجوده لا يخلو من المناقشة.

أمّا تعريف العلم الحضوريّ بما ذكر فلوجه:

أولها: ما تبين في محلّه من عدم كون الوجود الذهنيّ للشيء ماهيّة، بل إنّما هو مفهومه.

ثانيها: أنّ القائل بأصالة الماهيّة، كشيخ الإشراق، يرى أنّ علم المجرّد بذاته و صفاته و آثاره، و علم العلّة بمعلولها، و علم المعلول المجرّد بعلّته، حضوريّ، مع أنّه لا حقيقه عنده للوجود حتّى

هو العلم الحسولي، أو بوجوده، و هو العلم الحضورى.  
هذا ما يؤدى إليه البدوي<sup>١١</sup>، من انقسام العلم إلى الحسولي والحضورى. والذي

﴿ يحضر عند العالم.﴾

ثالثها: أنَّ علم النفس بالماهية الحاضرة عنده - على ما يعتقدون - علم حضورى مع أنه علم بالماهية.

و أمّا تعريف العلم الحضورى فلأنه يستلزم أن لا يبقى موقع للعلم الحضورى على القول بأصالة الماهية، مع أنَّ الإشرافيين مع ذهابهم إلى أصالة الماهية يعتقدون بأنواع من العلم الحضورى، كما أشرنا إليه آنفاً. فالحقُّ أن يقال: إنَّ العلم إن كان بالشئ بلا واسطة حاكٍ يحكيه فهو علم حضورى، و إن كان بواسطة فهو علم حسولى. و على ما ذكرنا يعم الحسولى علمنا بالواجب، و بالوجود الرابط، بل بكلِّ وجود من حيث وجوده و صفات وجوده، و بالأعدام، و كذا علمنا بصفات المفاهيم و الماهيات الموجودة في الذهن - المعبر عنها بالمعقولات الشانية للمنطقية - و تقسيم العلم الحسولى إلى حقيقى و اعتبارى، و عدّ ما لا يكون ماهية من قسم الاعتبارى، لا يجدى شيئاً، سيّما بعد القول بأصالة الوجود و كون الوجود و صفاته موجودة في الخارج حقيقة، و كون مفاهيمها حاكية عن تلك الحقائق الخارجيّة.

١١- قوله ﷺ: «هذا ما يؤدى إليه النظر البدوي»

أي: هذا الذي ذكرنا من كون العلم الحسولى ماهية انتزعتها الذهن عن الوجود الخارجى - فالموجود الخارجى هو الوجود الذي يترتب عليه الآثار، و الموجود الذهني هو الماهية المنتزعة عنه من دون أن يترتب عليها الآثار - هو الذي يؤدى إليه النظر البدوي.

و أمّا النظر الدقيق، فيقتضى أن يكون العلم الحسولى مفهوماً منتزعاً عن معلوم حضورى، و تصدى المصنّف ﷺ لتبيين هذا الأمر بتمهيد مقدّمة هي إثبات أنَّ الصورة العلمية مجردة.

قوله ﷺ: «هذا ما يؤدى إليه النظر البدوي»

يفترق النظر البدوي عن النظر الدقيق في أمور:

١- أنه على الأوّل هناك أمران: صورة ذهنية هي المعلوم بالذات، و وجود خارجى متعلّق بالمادة معلوم بالعرض، و على الثاني هناك أمور ثلاثة: صورة ذهنية هي معلومة بالذات، و جوهر

يهدي إليه النظر العميق<sup>١٢</sup>، أَنَّ الحَصُولِيَّ منه أيضاً ينتهي إلى علم حضوري<sup>١٣</sup>.  
بيان ذلك: أَنَّ الصورة العلمية كيفما فرضت<sup>١٤</sup> مجردة من المادّة عارية من القوة؛ و

﴿مجزّد مثاليّ أو عقليّ معلوم بالعلم الحضوريّ، ووجود خارجيّ متعلّق بالمادّة هو المعلوم بالعرض.﴾

٢- أنّه على الأوّل تنتزع الصورة الذهنيّة عن الموجود الخارجيّ و هو المعلوم بالعرض، و على الثاني تنتزع عن الجوهر المجزّد المثاليّ أو العقليّ.

٣- على الأوّل ينقسم العلم الحَصُولِيّ إلى قسمين: مأخوذ من علم حضوريّ كالعلم بماهيّة النفس و صفاته، و غير مأخوذ منه كعلمنا بالأشياء الخارجة عن وجود النفس، و أمّا على الثاني فكلّ علم حَصُولِيّ مأخوذ من علم حضوريّ.

٤- على الأوّل قد ينتزع المفهوم، و هو العلم الحَصُولِيّ، من أمر غائب عن العقل، و على الثاني لا ينتزع إلّا من أمر حاضر لدى العقل.

١٢- قوله ﷺ: «والذي يهدي إليه النظر العميق»

ظاهره و إن كان قد يوهّم أَنَّ النظر العميق ينفي وجود العلم الحَصُولِيّ، و يحصر العلم في الحضوريّ، لكن مراده ﷺ أَنَّ العلم الحَصُولِيّ ليس كما يتوهم من أنّه حصول صورة الأشياء المادّيّة في الذهن، بل إنّما هو حضور صور مجرّدات نشاهدها بالعلم الحضوريّ، فلا ينتزع من المادّيّات، بل من تلك المجرّدات. كما يدلّ على ذلك قوله في الفصل الثالث مشيراً إلى ما ذكره هنا: «لكنّ للنفس علم حضوريّ بنفسها، تنال به نفس وجودها الخارجيّ و تشاهده، فتأخذ من معلومها الحضوريّ صورة ذهنيّة؛ كما تأخذ سائر الصور الذهنيّة من معلومات حضوريّة، على ما تقدّم». انتهى.

١٣- قوله ﷺ: «ينتهي إلى علم حضوريّ»

الظاهر من التعبير بالانتهاء أَنَّ العلم الحَصُولِيّ مسبوق بعلم حضوريّ، لا أنّه هو نفسه، كما قد يترأى من بعضهم.

١٤- قوله ﷺ: «كيفما فرضت»

أي: حسبية كانت أو خيالية أو عقلية.

ذلك لوضوح أنها، بما أنها معلومة، فعلية<sup>١٥</sup> لا قوة فيها لشيء البتة - فلو فرض أي تغيير فيها<sup>١٦</sup> كانت الصورة الجديدة مباينة للصورة المعلومة سابقاً<sup>١٧</sup> - ولو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغيير.

و أيضاً لو كانت مادية، لم تفقد خواص المادة اللازمة، وهي: الانقسام<sup>١٨</sup>،

#### ١٥- قوله ﷺ: «ذلك لوضوح أنها بما أنها معلومة، فعلية»

وجه الوضوح أنه من الوجدانيات، فالنفس تجد أن الصورة العلمية من البذرة مثلاً لا تقوى على أن تصير صورة شجرة. و سيصرح ﷺ بذلك في ذيل هذا الفصل بقوله: «فإننا نجد بالوجدان أن الصورة العلمية من حيث هي لا تقوى على صورة أخرى، و لا تقبل التغيير عما هي عليه من الفعلية». انتهى. و قد جاء مثله في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة.

#### ١٦- قوله ﷺ: «فلو فرض أي تغيير فيها»

أي: فإنه لو فرض، فالفاء للسببية.

#### ١٧- قوله ﷺ: «وكانت الصورة الجديدة مباينة للصورة المعلومة سابقاً»

أي: لا يكون وجوداً واحداً متصلاً، و أيضاً لا يوجد في الثاني شيء من الأول، وإذا كان كذلك فلا تغيير؛ فإن التغيير يتوقف على أن يكون هناك أمر مشترك بين المتغير والمتغير إليه يصحح به أن الأول تحول إلى الثاني، كما في الكون والفساد، أو يكون هناك موجود واحد سيال لا يوجد منه حد إلا و قد زال الحد السابق منه، كما في الحركة. والدليل على مباينتهما بالمعنى المذكور أن الصورة الأولى باقية عند حدوث الصورة الجديدة، بحيث يقايس العقل بينهما و يحكم بوجود المغايرة بينهما، والتصديق من دون تصوّر الطرفين محال. و لو تغيرت الأولى إلى الثانية لم تكن موجودة بالفعل، كما ترى في تغيير النطفة علقة والبذرة شجرة.

#### ١٨- قوله ﷺ: «هي الانقسام»

المراد من الانقسام هو الانقسام الفكري المعبر عنه بالقسمة الخارجية. و أما الانقسام الوهمي والعقلي، فلا يخفى أنهما لا يختصان بالماديات؛ لأن المجردات المثالية أيضاً تقبلهما، لمكان اشتغالها على الكم.



والزمان، والمكان. فالعلم بما أنه علم لا يقبل النصف والثلث مثلاً<sup>١٩</sup>؛ ولو كان منطبعاً في مادةً جسمانية، لانقسم بانقسامها؛ ولا يتقيد بزمان<sup>٢٠</sup>؛ ولو كان مادياً - وكلّ مادّي متحرك<sup>٢١</sup> - لتغير بتغير الزمان؛ ولا يشار إليه في مكان<sup>٢٢</sup>؛ ولو كان مادياً، حلّ في مكان.

#### ١٩- قوله ﷺ: «فالعلم بما أنه علم لا يقبل النصف والثلث مثلاً»

هذا في غير العلم الجزئي بالمقادير واضح. وأما في الصور الحاصلة من المقادير في أذهاننا، وهي علمنا بها، فيدلك على عدم انقسامها أنك بعد توهم تقسيم صورة مقدارية بقسمين مثلاً، تحكم بأن ذينك القسمين يساويان تلك الصورة قبل القسمة؛ ولو لأن الصورة المقدارية الأولية باقية، لم يتيسر هذا الحكم؛ فإنّ القاضي لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما. فيعلم من هذا أنّ الصورة الأولية لم تنقسم، بل إنّما توهم انقسامها بإنشاء صور مقدارية كلّ واحدة منها أصغر منها ومجموعها تساويها.

#### قوله ﷺ: «فالعلم بما أنه علم»

أي: لكزّ العلم بما هو علم لا يقبل الانقسام.

#### ٢٠- قوله ﷺ: «ولا يتقيد بزمان»

قال ﷺ في «الميزان» عند تفسير الآيات الخمس الأول من سورة البقرة: «العلم بما أنه علم لا يقبل مكاناً ولا زماناً، والدليل عليه إمكان تعقّل الحادثه الجزئية الواقعة في مكان معين وزمان معين، في كلّ مكان وكلّ زمان، مع حفظ العينية». انتهى. و سيصرّح ﷺ بمثله في الزمان بعد صفحة ونصف بقوله: «و من الدليل على ذلك أنا كثيراً ما...» انتهى.

#### ٢١- قوله ﷺ: «كلّ مادّي متحرك»

سواء كان جوهراً أم عرضاً، كما مرّ في الفصل الثاني من المرحلة التاسعة.

#### ٢٢- قوله ﷺ: «ولا يشار إليه في مكان»

إن قلت: عدم إمكان الإشارة إليه في مكان لا يدلّ على عدم كونه في مكان. قلت: إذا كان الشيء حاضراً لدينا أشدّ الحضور، كالصورة العلمية، ولم يمكن لنا الإشارة إليه في مكان، دلّ ذلك على عدم كونه ذامكان. نعم إن كان الشيء غائباً عنا، فعدم إمكان الإشارة إليه في مكان لا يدلّ على عدم كونه في مكان.

فإن قلت<sup>٢٣</sup>: عدم انقسام الصورة العلمية بما أنها علم، لا ينافي انطباعها في جسم - كجزء من الدماغ مثلاً - وانقسامها بعرض المحل<sup>٢٤</sup>: كما أن الكيفية - كاللون العارض لسطح جسم - تأبى الانقسام بما أنها كيفة<sup>٢٥</sup> وتنقسم بعرض المحل. فلم لا يجوز أن تكون الصورة العلمية مادية، منطبعة في محل، منقسمة بعرض محلها، وخاصة بناءً على ما هو المعروف، من كون العلم كيفة نفسانية<sup>٢٦</sup>؟! وأيضاً انطباق العلم على الزمان - وخاصة في العلوم الحسية والخيالية - مما لا ينبغي أن يرتاب فيه، كإحساس الأعمال المادية في زمان وجودها<sup>٢٧</sup>. وأيضاً اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصة العلم - بحيث يستقيم باستقامتها، و

### ٢٣- قوله ﷺ: «فإن قلت»

لا يخفى عليك: أنه وإن كان ناظرًا إلى ردّ الدليل الثاني بإثبات الانقسام والزمان والمكان للصورة العلمية، إلا أنه يردّ به الدليل الأول أيضاً؛ فإن الصورة العلمية إذا كانت قابلة للقسمه بتبع محلها، ثبت أن فيها قوة التغير؛ فإن القوة في الأعراض المادية إنما هي قوة محلها، وإلا فهي بسيطة، وليست مركبة من مادة و صورة. ولا حامل للقوة إلا المادة.

### ٢٤- قوله ﷺ: «وانقسامها بعرض المحل»

أي: يتبعه، فإن العرض المادي ينقسم حقيقة بانقسام محلّه. مضافاً إلى أن الانقسام بالعرض لا ينفع المعترض، إذ الانقسام بالعرض لا يكون بالحقيقة انقساماً، فلا ينظم به ما ذكر في البرهان من عدم انقسام الصورة العلمية.

### ٢٥- قوله ﷺ: «تأبى الانقسام بما أنها كيفة»

فإن كيف عرض لا يقبل القسمة والنسبة لذاته.

### ٢٦- قوله ﷺ: «خاصة بناءً على ما هو المعروف من كون العلم كيفة نفسانية»

وجه الخصوصية كون العلم على ذلك من مصاديق المشبه به المذكور بقوله: «كما أن الكيفية...».

### ٢٧- قوله ﷺ: «كإحساس الأعمال المادية في زمان وجودها»

أي: لا قبلها ولا بعدها، فالإحساس منطبق على زمان العمل المحسوس.

يُخْتَلَّ باختلافها، على ما هو المسلّم في الطبّ - لا شكّ فيه؛ فللصورة العلميّة مكان، كما أنّ لها زماناً.

قلنا: إنّ إبقاء الصورة العلميّة وامتناعها عن الانقسام بما أنّها علم، لا شكّ فيه، كما ذكر؛ وأمّا انقسامها بعرض انقسام المحلّ، كالجزء العصبيّ مثلاً، فما<sup>٢٨</sup> لا شكّ في بطلانه أيضاً؛ فإنّا نحسّ وتخيّل صوراً هي أعظم كثيراً ممّا فرض محلاً لها من الجزء العصبيّ؛ كالسما بأرجائها، والأرض بأقطارها، والجبال الشاهقة، والبراري الواسعة، والبحور الزاخرة؛ ومن الممتع انطباع الكبير في الصغير.

وما قيل: «إنّ إدراك الكبر والصغر في الصورة العلميّة، إنّما هو بقياس أجزاء الصورة العلميّة بعضها إلى بعض» لا يفيد شيئاً فإنّ المشهود هو الكبير بكبره، دون النسبة الكلّيّة المقداريّة<sup>٢٩</sup> التي بين الكبيرة والصغيرة، وأنّ النسبة بينهما مثلاً نسبة المائة إلى الواحد.

فالصورة العلميّة المحسوسة أو المتخيّلة، بما لها من المقدار، قائمة بنفسها في عالم النفس<sup>٣٠</sup>؛ من غير انطباع في جزء عصبيّ، أو أمر ماديّ .....

٢٨- قوله ﷺ: «فمّا»

والصحيح ما أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مّا».

٢٩- قوله ﷺ: «دون النسبة الكلّيّة المقداريّة»

قيداً بالكلّيّة، لأنّ تصوّر النسبة الشخصيّة بين الكبيرة والصغيرة يتوقّف على إدراك الكبيرة والصغيرة إدراكاً حسيّاً أو خياليّاً، وليس ذلك مقصوداً للمعتزّ. وأمّا النسبة الكلّيّة ككون مقدار صورة مائة ضعف لصورة أخرى، فلا يتوقّف على تصوّر الطرفين تصوّراً إحساسيّاً أو خياليّاً، أي تصوّر الكبير بما له من الكبر والصغير بما له من الصغر.

٣٠- قوله ﷺ: «قائمة بنفسها في عالم النفس»

أي: ليست منطبعة في شيء، وإنّما هي جواهر قائمة بنفسها موجودة في عالم النفس، أي في عالم تكون النفس العالمية أيضاً موجودة فيه، فالصور الحسيّة والخياليّة مجردات مثاليّة جوهرية لله

غيرها<sup>٣١</sup>؛ ولا انقسام لها بعرض انقسامه. والإشارة الذهنية إلى بعض أجزاء المعلوم وفصله عن الأجزاء الأخر - كالإشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيل، ثم إلى بعضها الآخر - ليس من التقسيم في شيء؛ وإنما هو إعراض عن الصورة العلمية الأولية، وإيجاد صورتين أخريين.

وإذ لا انطباع للصورة العلمية في جز عصبي، ولا انقسام لها بعرض انقسامه، فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبي وما يعمل من عمل عند الإدراك، ارتباط إحصائي؛ بمعنى أن ما يأتيه الجزء العصبي من عمل، تستعدّ به النفس لأن تحضر عندها وتظهر في عالمها الصورة العلمية الخاصة<sup>٣٢</sup> بما للمعلوم من الخصوصيات.

كما موجودة في عالم المثال، وهو العالم الذي تكون النفس بمرتبها المثالية موجودة فيه أيضاً، كما أن الصور العقلية مجردات عقلية كذلك. وذلك لأن النفس أيضاً ذات درجات ومراتب، تدرك المثاليات - وهي المدركات الحسية والخيالية - بمرتبها المثالية، وتدرك المعقولات وهي المدركات العقلية بمرتبها العقلية؛ كما أنها تحرك وتدبر البدن بمرتبها المادية الجسمانية.

٣١- قوله ﷺ: «أو أمر مادي غيرها»

أي: غير الصورة العلمية، حتى تكون الصورة العلمية موجودة لغيرها. فالعطف من قبيل عطف العام على الخاص.

٣٢- قوله ﷺ: «تحضر عندها وتظهر في عالمها الصورة العلمية الخاصة»

يشير إلى أن الصورة العلمية - لكونها مجردة - خارجة عن أفق الزمان والمكان، موجودة قبل أن تستعدّ النفس لإدراكها، ولكنها غائبة عن النفس، وبعد توفرّ المعدّات والشروط وحصول الاستعداد لها تحضر عندها وتظهر في عالمها.

وهذا نظير ما يعتقد صدر المتألهين عليه السلام في مرتبة العقل من مراتب النفس الإنسانية، من أنها مجردة، مهيطة بالزمان، فهي ذات وجود أزليّ وأبدّي. وإنما يتحد بها الإنسان بعد استعداده لها. ولكن لا يخفى أن المجرد وإن لم يكن زمانياً إلا أنه يمكن أن يوجد مقارناً لزمان معين. وعدم وجوده قبل ذلك الزمان، إنما هو من جهة عدم قابلية الموضوع، لعدم تمامية استعداده.

و كذلك المقارنة التي تتراءى<sup>٣٣</sup> بين إدراكنا و بين الزمان، إنما هي بين العمل المادّي الاعداديّ التي تعمله النفس في آلة الإدراك و بين الزمان؛ لا بين الصورة العلميّة بما أنّه علم<sup>٣٤</sup> و بين الزمان.

و من الدليل على ذلك<sup>٣٥</sup>؛ أننا كثيراً ما ندرك شيئاً من المعلومات و نخزّنه عندنا، ثم نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متتالية من غير أيّ تغيير<sup>٣٦</sup>، و لو كان مقيداً بالزمان لتغيّر بتغيّره.

و على هذا يتكشف لك ما في كلامه من الطفرة، حيث إنّ ما سبق من الأدلة إنّما يثبت تجرّد الصور العلميّة، و أما كونها قائمة بنفسها أو قائمة بالنفس، فهو أمر تقصر عن إثباته تلك الأدلة، فاثبات تجرّد الصور العلميّة و استنتاج كونها قائمة بنفسها استدلال بالعامّ على الخاصّ، مع أنّ العامّ لا يدلّ على الخاصّ بإحدى الدلالات الثلاث.

٣٣- قوله ﷺ: «وكذلك المقارنة التي تتراءى»

جواب عمّا توهمه المحترض من كون الصورة العلميّة زمنيّة، كما أنّ الفقرة السابقة كانت جواباً عمّا توهمه من كونها مكانيّة.

٣٤- قوله ﷺ: «بما أنّه علم»

الضمير يرجع إلى الصورة العلميّة. و إنّما ذكر لمراعاة جانب الخبر.

٣٥- قوله ﷺ: «من الدليل على ذلك»

أي: على عدم كون العلم مقيداً بالزمان، كما يدلّ عليه قوله ﷺ: «و لو كان مقيداً بالزمان لتغيّر بتغيّره» انتهى.

٣٦- قوله ﷺ: «ومن غير أيّ تغيير»

إن قلت: لعلّه تغيّر و لم يلفت الإنسان العالم إلى تغيّره، فيتوهم ثباته مع أنّه قد تغيّر في نفس الأمر. قلت: علم الإنسان بالصورة العلميّة حضوريّ، لا حصوليّ، فالصورة العلميّة بوجودها الخارجيّ حاضرة للنفس؛ و ثباتها أو تغيّرها عين وجودها. و لازم ذلك أنّ النفس التي تشاهد وجودها تشاهد بعينها ثباتها. فلو وقع فيها تغيّر لشاهدته النفس المشاهدة لها. و بعبارة أخرى: العلم بالصورة العلميّة علم حضوريّ، و لا خطأ في العلم الحضوريّ.

فقد تحصيل بما تقدّم أنّ الصورة العلميّة كيفما كانت<sup>٣٧</sup> مجردة من المادّة، خالية عن القوة. وإذ كانت كذلك، فهي أقوى وجوداً<sup>٣٨</sup> من المعلوم المادّي الذي يقع عليه الحسّ وينتهي إليه التخيل والتعلّل، ولها آثار وجودها المجرد. وأمّا آثار وجودها الخارجيّ المادّي الذي نحسبه متعلّقاً<sup>٣٩</sup> للإدراك، فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة<sup>٤٠</sup> - الذي يحضر عند المدرك - حتّى ترتّب عليه أو لا ترتّب؛ وإنّما هو الوهم يوهّم للمدرك أنّ الحاضر عنده حال الإدراك هو الصورة المتعلّقة بالمادّة خارجاً، فيطلب آثارها الخارجيّة، فلا يجدها معه، فيحكم بأنّ المعلوم هو الماهيّة بدون ترتّب الآثار الخارجيّة. فالمعلوم، عند العلم الحصريّ بأمر له نوع تعلّق بالمادّة<sup>٤١</sup>، هو

٣٧- قوله ﷺ: «والصورة العلميّة كيفما كانت»

أي: سواء كانت حسيّة أم خياليّة أم عقليّة.

٣٨- قوله ﷺ: «وهي أقوى وجوداً»

لأنّ الفعلية المحضة، التي لا تشوبها قوّة ولا بخالطها استعداد، أقوى وأشدّ وجوداً ممّا هو بالقوّة محضاً، كالهوليّ الأولى، أو تشوبه القوّة وبخالطه الاستعداد، كالطابع الماديّة. كما سيأتي في الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشرة.

٣٩- قوله ﷺ: «الذي نحسبه متعلّقاً»

الصحيح ما أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «التي نحسبها متعلّقة».

٤٠- قوله ﷺ: «والمعلوم بالحقيقة»

و يسمّى المعلوم بالذات.

٤١- قوله ﷺ: «بأمر له نوع تعلّق بالمادّة»

النظر البدويّ كان يرى أنّ العلم الحصريّ على قسمين، قسم يكون ما ينتزع عنه العلم مجرداً، كالعلم الحصريّ بالنفس و صفاته، وقسم يكون ما ينتزع عنه العلم مادّيّاً، كالعلم الحصريّ بالاشياء الخارجة عن النفس من الماديّات. والفرق بين النظر البدويّ وبين النظر الدقيق إنّما كان في القسم الثاني، ولهذا أتى بقوله: «بأمر له نوع تعلّق بالمادّة»، وإلا فالعلم الحصريّ مطلقاً مأخوذ في النظر الدقيق من العلم الحضوريّ.

موجود مجرد<sup>٢٢</sup>؛ هو مبدء فاعلي لذلك الأمر، واجد لما هو كماله<sup>٢٣</sup>؛ يحضر بوجوده<sup>٢٤</sup> الخارجيّ للمدرک، و هو علم حضوريّ؛ و يتعقّب انتقال المدرک<sup>٢٥</sup> الى ما لذلك

#### ٢٢- قوله ﷺ: «هو موجود مجرد»

لا يخفى عليك: أنّ هذا الموجود واحد - هو العقل الفعّال عند المشائين، و ربّ نوع الانسان عند الإشراقيين - و لكنّه بوحدته واجد لجميع الصور الكلّية، ترتبط معه النفس المستعدّة للتعلّل على قدر ما استعدّت له، و تستفيض منه، فيحصل لها المفهوم الكلّي. هذا في العلم العقليّ. و كذا في العلم الحسيّ و الخياليّ، هو جوهر مجرد مثاليّ واحد، واجد بوحدته لجميع الصور الجزئية، على نحو العلم الاجماليّ، ترتبط معه النفس، فيفيض عليها الصور الجزئية. كما سيأتي في الفصل السابع.

#### ٢٣- قوله ﷺ: «هو مبدء فاعليّ لذلك الأمر، واجد لما هو كماله»

قوله: «واجد لما هو كماله» وصف مشعر بالعلّية؛ فإنّ فاعل الموجود المادّيّ و إن لم يكن إلّا أمراً مجرداً، إلّا أنّه لا يكفي في علّية شيء، مجرد لموجود مادّيّ مجرد كونه موجوداً مجرداً، بل لابدّ من أن يكون واجداً لما هو كماله بنحو أعلى و أشرف، مسانخاً له. و المجزّد المثاليّ أو العقليّ الحاضر لدى النفس مسانخ للموجود المادّيّ، واقع في درجة أعلى، فالإنسان المادّيّ مثلاً معلول لموجود مجرد مثاليّ، واجد بالفعل لجميع الكمالات التي للإنسان بالفعل أو بالقوّة بنحو أعلى و أشرف، نسميه بالإنسان المثاليّ، و هو معلول لموجود مجرد عقليّ واجد لكمالاته بنحو أعلى و أشرف، و علّة العلّة علّة، فالموجود المادّيّ كما أنّه معلول لمسانخه المثاليّ معلول لمسانخه العقليّ أيضاً.

#### ٢٤- قوله ﷺ: «بوجوده»

و الصحيح ما أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بوجودها».

#### ٢٥- قوله ﷺ: «يتعقّب انتقال المدرک»

لولا هذه الجملة و ما بعدها لكان كلامه ﷺ هنا مطابقاً لما في بداية الحكمة، من أنّ العلوم الحسوليّة علوم حضوريّة. و لكن هذه الجملة و ما بعدها تدلّ على أنّ مقصوده هنا شيء آخر، و هو ما ذكرنا من أنّ العلوم الحسوليّة مأخوذة من علوم حضوريّة، و أنّ هذا المعنى هو مراده ﷺ من

الأمر من الماهية والآثار المترتبة عليه في الخارج. وبتعبير آخر: العلم الحسولي اعتبار عقلي يضطر إليه العقل<sup>٤٦</sup>، مأخوذ من معلوم حضوري، هو وجود مجرد

قوله في صدر الفصل: «إنَّ الحسولي منه أيضاً ينتهي إلى علم حضوري» انتهى.  
قوله: «يتعقب انتقال المدرك»

أي: يتعقب حضور ذلك المجرد للنفس، انتقال المدرك إلى ماهية المعلوم بالعرض و آثاره المترتبة عليه في الخارج، أي يتعقب ذلك اعتبار العقل مفهوماً و ماهية تحكي ذلك الامر الخارجي الذي هو المعلوم بالعرض.

و هذا الاعتبار العقلي، الذي هو علم حسولي، مأخوذ من ذلك المعلوم الحضوري الذي هو الموجود المجرد المثالي أو العقلي.

٤٦- قوله: «اعتبار عقلي يضطر إليه العقل»

أي: اعتبار عقلي يحصل للعقل بالاضطرار. فإنَّ النفس إذا شاهدت المجزئات المثالية و العقلية، انتزع العقل بالضرورة منها مفاهيم تحكيها و تحكي ما يحاذيها من الموجودات المادية. كما أنَّ حضور ذات النفس لنفسها يوجب أن ينتزع العقل منها مفهوم «أنا».

فالعلم الحسولي، و هو المفهوم و الوجود الذهني، منتزع عن تلك المجزئات، و ليس منتزعا عن المعلوم بالعرض، الذي هو غائب عن العالم مجهول له. فأنتي للذهن أن ينتزع المفهوم من مجهول غائب؟! فراجع المقالة الخامسة من كتاب «اصول فلسفه» للمصنّف.

إن قلت: عبارة المصنّف في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة حيث يقول: «إنَّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة - التي تكتسب بحصولها لها الفعلية - كانت مجردة، فهي أقوى وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها، و آثارها مترتبة عليها؛ فهي في الحقيقة: موجودات مجردة، تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمية، فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر، و بموضوعاتها المتصفة بها إن كانت أعراساً؛ لكنّا، لاتصالنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد، نتوهم أنَّها نفس الصور القائمة بالمواد، نزعتها من المواد من دون آثارها المترتبة عليها في نشأة المادة، فصارت وجودات ذهنية للأشياء، لا يترتب عليها آثارها. فقد تبين بهذا البيان أنَّ العلوم الحسولية في الحقيقة علوم حضورية» انتهى. صريحة في أنَّ العلوم الحسولية



مثاليّ أو عقليّ حاضر بوجوده الخارجيّ للمدرك، وإن كان مدركاً من بعيد<sup>٤٧</sup>.  
و لرجع إلى ما كنّا بصدده، من الكلام في تعريف العلم؛ فنقول: حصول العلم و  
وجوده للعالم ممّا لا ريب فيه<sup>٤٨</sup>؛ وليس كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمر هو

هي بأنفسها علوم حضوريّة، بينما يذهب ههنا إلى أنّ العلوم الحصوليّة تنتهي إلى العلوم  
الحضوريّة، و تكون مأخوذة منها، فكيف التوفيق؟  
قلت: هنا مقامان:

المقام الأول: أنّ الصور العلميّة الحاصلة للنفس معلومة لها علماً حضوريّاً، وإليه يشير في ما  
في بداية الحكمة.

المقام الثاني: أنّ هذه الصور العلميّة المعلومة للنفس بعلم حضوريّ مأخوذة من حقائق مثاليّة  
أو عقليّة، تكون هي أيضاً معلومة لها بعلم حضوريّ. وهذا هو الذي بينه هاهنا.  
و لا يخفى عليك أيضاً: أنّ كلامه في هذا الكتاب كثيراً ما يتبنّى على ما ذهب إليه في بداية  
الحكمة، فإنّ إياه عن قبول ما ذهب إليه الجمهور من كون العلم الحصوليّ كيفاً نفسانيّاً - كما مرّ  
في المرحلة الثالثة و في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة - إنّما يستقيم على ذلك  
المذهب، وإلاّ فعلى ما ذهب إليه هنا، فما يضطرّ إليه العقل و يأخذه من المجزّئات المعلومة  
بالعلم الحضوريّ كيف نفسانيّ.

٤٧- قوله ﷺ: «وإن كان مدركاً من بعيد»

معنى كونه مدركاً من بعيد، أنّ النفس لكونها محاطة بذلك المجزّد - من جهة أنّها متعلّقة  
بالمادّة مخلّدة إلى الأرض - لا يمكنها أن تدركه حقّ إدراكه و كما يدرك الشيء من قريب؛ فهي  
بعيدة عنه، و إن كان هو قريباً منها محيطاً بها، حيث إنّ المثال و العقل محيطان بعالم المادّة،  
داخِلان فيه لا بممازجة، فالبعد إنّما هو من طرف واحد.

٤٨- قوله ﷺ: «وحصول العلم ووجوده للعالم ممّا لا ريب فيه»

ليس المراد بكون وجود العلم للعالم كونه موجوداً لغيره بالمعنى المصطلح الذي مرّ في  
الفصل الثالث من المرحلة الثانية، إذ قد صرّح في هذا الفصل بكون الصورة العلميّة قائمة بنفسها،  
و هي مبدء فاعليّ للمعلوم بالعرض؛ بل المراد كونه حاضراً للعالم مشهوداً له.

بالفعل فعلية محضة لا قوة فيه لشيء أصلاً؛ فإننا نجد بالوجدان أنَّ الصورة العلمية<sup>٤٩</sup> من حيث هي لا تقوى على صورة أخرى، ولا تقبل التغير عما هي عليه من الفعلية؛ فهو حصول مجرد<sup>٥٠</sup> من المادة عارٍ من نواقص القوة؛ ونسمي ذلك حضوراً<sup>٥١</sup>.

٤٩- قوله ﷺ: «وجوده للعالم ممّا لا ريب فيه»

لأنه لو لم يكن موجوداً للعالم لم يكن علماً له حاضراً لديه.

٤٩- قوله ﷺ: «فإننا نجد بالوجدان أنَّ الصورة العلمية»

لا يخفى: أن الذي ثبت تجرده هي الصورة العلمية، وهي المعلوم بالذات في العلم الحسولي. وأمّا المعلوم الحسوري - خصوصاً في علم العلة بمعلولها - فلم يثبت تجرده. فاستنتاج كون العلم مطلقاً حضور مجرد لمجرد لا وجه له. ومن هنا يظهر الإشكال في ما فوّعه عليه فيما يأتي في الفصل الحادي عشر من تقييد علم العلة حضوراً بمعلولها بما إذا كانا مجردين، وكذا إنكاره علم الواجب تعالى بالماديات، كما سيأتي في رده على قول شيخ الإشراق في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة.

٥٠- قوله ﷺ: «مجرد»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «والمجرد»

٥١- قوله ﷺ: «نسمي ذلك حضوراً»

فالحضور مصطلح خاص في هذا الفن يراد به حصول أمر مجرد. ولما استلزم تجرد العلم تجرد العالم أيضاً، يصح أن يقال: إنه مصطلح لحصول أمر مجرد لأمر مجرد، كما يلوح من جملته الأخيرة: «وإن شئت قلت: حضور شيء لشيء» انتهى.

فلغة الحضور متقول من معناه اللغوي العام إلى خصوص هذا المعنى، لمناسبة أن هذا هو الحضور حقيقة. قال في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة: «فحصول العلم للعالم من خواص العلم، لكن لا كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمر بالفعل فعلية محضة لا قوة فيه لشيء مطلقاً؛ فإننا نشاهد بالوجدان أنَّ المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر، ولا يقبل التغير عما هو عليه، فهو حصول أمر مجرد عن المادة خالي من غواشي القوة، ونسمي ذلك حضوراً» انتهى.

فحضور شيءٍ لشيءٍ، حصوله له بحيث يكون تامّ الفعلية<sup>٥٢</sup>، غير متعلّق بالمادّة بحيث يكون ناقصاً<sup>٥٣</sup> من جهة بعض كمالاته التي في القوّة. ومقتضى حضور العلم للعالم<sup>٥٤</sup>، أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعلية في نفسه، غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له<sup>٥٥</sup>؛ وهو كونه مجرداً من المادّة، خالياً عن القوّة. فالعلم حصول أمر مجرد من المادّة لأمر مجرد؛ وإن شئت قلت: حضور شيءٍ لشيءٍ.

٥٢- قوله ﷺ: «فحضور شيءٍ لشيءٍ، حصوله له بحيث يكون تامّ الفعلية»

أي: حصول الشيء الذي هو المعلوم للعالم، بحيث يكون ذلك الشيء الذي هو المعلوم تامّ الفعلية.

٥٣- قوله ﷺ: «غير متعلّق بالمادّة بحيث يكون ناقصاً»

لا يخفى عليك: أنّ قوله: «بحيث» قيد للمنفى، لا للنفي.

٥٤- قوله ﷺ: «مقتضى حضور العلم للعالم»

أي: مقتضى كون حصول العلم حضور أمر مجرد للعالم أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعلية محضة، من حيث إنّه واجد لذلك الأمر المجرد؛ إذ لو كان من حيث إنّه عالم و واجد لأمر مجرد ذا قوّة و استعداد لشيء، استلزم ذلك كون العلم قابلاً للتغيّر؛ لأنّ تغيّر العالم من حيث إنّه عالم لا ينفك عن تغيّر العلم - كما أنّ استعداد مادّة العلّة من حيث إنّها علّة للمضفة لا ينفك عن استعداد صورة العلّة للتغيّر - هذا خلف.

٥٥- قوله ﷺ: «من حيث بعض كمالاته الممكنة له»

أي: لا بدّ أن لا يكون العالم من حيث إنّه عالم ذا قوّة على بعض الكمالات الممكنة، حتى يكون ناقصاً من جهة ذلك الكمال فاقداً له.

قوله ﷺ: «غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له»

أي: من حيث إنّه عالم بهذا المعلوم، وإن كانت النفس العالمة بالقوّة بالنسبة إلى غيره من العلوم.

## الفصل الثاني<sup>١</sup>

في اتحاد العالم بالمعلوم، وهو المعلنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول<sup>٢</sup>  
علم الشيء بالشيء، هو حصول المعلوم - أى الصورة العلمية - للعالم<sup>٣</sup> كما تقدّم<sup>٤</sup>؛  
و حصول الشيء وجوده؛ و وجوده نفسه؛ فالعلم هو عين المعلوم بالذات<sup>٥</sup>.

### ١- قوله ﷺ: «الفصل الثاني»

هذا الفصل يشتمل على أمور:

الأول: إثبات أنّ العلم عين المعلوم بالذات.

الثاني: برهان إجماليّ على اتحاد العالم بالمعلوم.

الثالث: الاعتراض على اتحاد العالم بالمعلوم في كلّ من أقسام العلم.

الرابع: دفع الاعتراض عن الاتحاد في كلّ واحد من الأقسام. و به يتعيّن اتحاد العالم بالمعلوم

على التفصيل.

### ٢- قوله ﷺ: «هو المعلنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول»

فالعقل في عنوان الفصل، كما في عنوان المرحلة، أريد به معناه اللغويّ المساق لمطلق

العلم، حصوليّاً كان أم حضوريّاً بأقسامهما، لا خصوص إدراك الكلّي من العلم الحصوليّ.

### ٣- قوله ﷺ: «حصول المعلوم - أى الصورة العلمية - للعالم»

لا يخفى عليك: أنّ الصورة أريد منها ما هو المعلوم بالذات، سواء كان معلوماً بالعلم

الحصوليّ أم بالعلم الحضوريّ، فالصورة هنا بمعنى الواقع و الحقيقة، و قد مرّ مثله في الفصل

الأوّل من المرحلة الرابعة.

### ٤- قوله ﷺ: «كما تقدّم»

في ذيل الفصل السابق.

### ٥- قوله ﷺ: «فالعلم هو عين المعلوم بالذات»

و لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده<sup>٦</sup>، اتحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً. فَإِنَّ المعلوم الحصوليَّ إِن كان أمراً قائماً بنفسه<sup>٧</sup> كان وجوده لنفسه، و هو مع ذلك للعالم؛ فقد اتحد العالم مع المعلوم، ضرورة امتناع كون الشيء موجوداً لنفسه و لغيره معاً. و إِن كان أمراً وجوده لغيره<sup>٨</sup>، و هو الموضوع<sup>٩</sup>، و هو مع

﴿ لا يخفى عليك: أَنَّ هذه مسألة مستقلة، و ليست من مقدّمات ما هو المقصود في هذا الفصل، من مسألة اتحاد العالم بالمعلوم. فلعلّه ﷺ قدّمها من جهة أنّه بعد ثبوتها يعلم أَنَّ اتحاد العالم بالمعلوم، اتحاد للعالم بالعلم أيضاً. فيصح أن يقال: إِنَّ العالم متحد بالمعلوم و العلم. ٦- قوله ﷺ: «لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده.

شروع في إثبات اتحاد العالم بالمعلوم.

٧- قوله ﷺ: «وإِنَّ المعلوم الحصوليَّ إِن كان أمراً قائماً بنفسه»

كما في العلم الحصوليَّ بالجواهر، من النفس و الجسم و العقل؛ فَإِنَّ ذلك بحضور وجوداتها المجردة القائمة بنفسها في عالم النفس، كما مرّ في الفصل السابق.

قوله ﷺ: «وإِنَّ المعلوم الحصوليَّ»

كان الأولي أن يقول: فَإِنَّ المعلوم، سواء كان حصولياً أم حضورياً، و يترك الجملة الأخيرة من هذه الفقرة، أعني قوله: «و نظير الكلام يجري في المعلوم الحضوريّ مع العالم به» انتهى.

٨- قوله ﷺ: «وإِن كان أمراً وجوده لغيره»

كما في علمنا بالأعراض، فَإِنَّ ذلك بحضورها قائمة بالمجردات المثالية، التي هي معروضاتها، في عالم النفس، و كذا في علمنا بالصور المأخوذة منها و من الجواهر المجردة المثالية و العقلية، و إن غفل عنها المصنّف ﷺ.

٩- قوله ﷺ: «هو الموضوع»

يظهر منه أنّه عدّ الوجود لنفسه مساوياً للجوهر، و الوجود لغيره مساوياً للعرض. كما تصرّح بذلك كلماته في تقرير الاعتراض الآتي، حيث قال ﷺ: «فلا الجوهر الذهنيّ من حيث هو ذهنيّ جوهر بالجمال الشائع، موجود لنفسه؛ و لا العرض الذهنيّ من حيث هو ذهنيّ، عرض بالحمل الشائع، موجود لغيره» انتهى. و مثله ما في بداية الحكمة في هذا المقام. فراجع الفصل الأوّل من

ذلك للعالم، فقد اتحد العالم بموضوعة<sup>١٠</sup>؛ و الأمر الموجود لغيره متّحد بذلك الغير، فهو متّحد بما يتّحد به ذلك الغير. و نظير الكلام يجري في المعلوم الحضوريّ مع العالم به. فإن قلت: قد تقدّم في مباحث الوجود الذهني<sup>١١</sup>: أنّ معنى كون العلم من مقولة المعلوم<sup>١٢</sup>، كون مفهوم المقولة مأخوذاً في العلم، أي صدق المقولة عليه بالحمل الأوّلي<sup>١٣</sup>، دون الحمل الشائع الذي هو الملاك في اندراج الماهية تحت المقولة و ترتّب

١٠- المرحلة الحادية عشرة منها.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الصورة الجوهرية أيضاً موجودة لغيرها. كما صرح بذلك في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

فعلى ما ذهب إليه هنا لا بدّ أن يفسّر الموضوع بمعناه الأخصّ، و هو محلّ العرض. و لولا تلك التصريحات لأمكن تفسير الموضوع بالمحلّ حتّى يشمل مادة الصور الجوهرية أيضاً.

١٠- قوله ﷺ: «فقد اتحد العالم بموضوعه»

و إلّا لزم كون شيء واحد لشيئين، بأنّ يحلّ عرض واحد في موضوعين، و هو كثرة الواحد من حيث هو واحد؛ و هو محال.

١١- قوله ﷺ: «قد تقدّم في مباحث الوجود الذهني»

في المرحلة الثالثة.

١٢- قوله ﷺ: «وأنّ معنى كون العلم من مقولة المعلوم»

إشارة إلى ما مرّ في الأمر الأوّل من المرحلة الثالثة، من قوله: إنّ الماهية الذهنية غير داخلية و لا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلية تحتها و هي في الخارج ترتّب عليها آثارها، و إنّما لها من المقولة مفهومها فقط. انتهى.

١٣- قوله ﷺ: «أي صدق المقولة عليه بالحمل الأوّلي»

الأوّل أن يقال: أي صدق المقولة بالحمل الأوّلي عليه؛ فإنّهم عند ما يريدون من المفهوم نفسه يقيّدونه بقولهم بالحمل الأوّلي. و هذا المعنى غير ما هو الشائع في إطلاق الحمل الأوّلي حيث يراد به الحمل الذي يتّحد فيه الموضوع و المحمول مفهوماً، و ربما يكون بهذا المعنى ناظر إلى الوجود العيني، كما مرّ في الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

الآثار التي منها كون الوجود لنفسه أو لغيره؛ فلا الجوهر الذهنيّ - من حيث هو ذهنيّ - جوهرٌ بالحمل الشائع، موجودٌ لنفسه؛ ولا العرض الذهنيّ - من حيث هو ذهنيّ - عرضٌ بالحمل الشائع، موجودٌ لغيره. وبالجمله لا معنى لاتحاد العاقل<sup>١٤</sup>، و هو موجود خارجيٌّ مترتبٌ عليه الآثار، بالمعقول الذهنيّ الذي هو مفهوم ذهنيّ لا يترتب عليه الآثار.

وأما العلم المحضوريّ فلا يخلو إما أن يكون المعلوم فيه نفس العالم، كعلمنا بنفسنا، أم لا. وعلى الثاني إما أن يكون المعلوم علّة للعالم، أو معلولاً للعالم، أو هما معلولان لأمر ثالث<sup>١٥</sup>. أمّا علم الشيء بنفسه، فالمعلوم فيه عين العالم، ولا كثرة هناك حتّى يصدق الاتحاد، وهو ظاهر. وأمّا علم العلّة بمعلولها، أو علم المعلوم بعلمه، فلا ريب في وجوب المغايرة بين العلّة والمعلوم؛ وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود وتأخّره نفسه بالوجود<sup>١٦</sup>، هو ضروريّ الاستحالة. وأمّا علم أحد

#### ١٤- قوله ﷺ: «بالجمله لا معنى لاتحاد العاقل»

وجه آخر في الاعتراض على اتحاد العاقل بالمعقول في العلم الحسوليّ، يرمي إلى استحالة هذا الاتحاد.

#### ١٥- قوله ﷺ: «أو هما معلولان لأمر ثالث»

سيصرّح المستشكل في كلامه بكون كلّ من المجزّئات عاقلًا للجميع، فتخصيصه بما إذا كان أحدهما علّة للآخر أو كانا معلولين لعلّة واحدة، للاحتراز عمّا لو فرض كونهما معلولين لعلتين، كما لو فرض هناك واجبان لكلّ منهما معاليل مجرّدة؛ فإنّه عند ذاك لا علم لمعلول أحدهما بمعلول الآخر. والسّر في ذلك ما بيّنه المصنّف ﷺ في الجواب من أنّ علم أحد المعلولين بالآخر إنّما هو في الحقيقة علم عليّتهما بنفسها. ولا يتأتّى ذلك فيما إذا كانت علّة كلّ منهما غير علّة الآخر.

#### ١٦- قوله ﷺ: «وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود وتأخّره عن نفسه بالوجود.»

يلزم الأوّل من اتحاد المعلول بالعلّة، والثاني من اتحاد العلّة بالمعلول. وبعبارة أخرى: يلزم

معلوليّ علّة ثالثة بالآخر فوجوب المغايرة بينهما في الشخصية يأبى الاتحاد.  
على أن لازم الاتحاد كون جميع المجردات<sup>١٧</sup> - وكلّ واحد منها عاقل للجميع و  
معقول للجميع<sup>١٨</sup> - شخصاً واحداً.

قلنا: أمّا ما استشكل به في العلم الحسوليّ فيدفعه ما تقدّم أن كلّ علم حسوليّ  
ينتهي إلى علم حضوريّ<sup>١٩</sup>؛ إذ المعلوم الذي يحضر للعالم حينئذ<sup>٢٠</sup> موجود بمجرد

من عدم مغايرة العلّة و المعلوم كلا الأمرين، لكنّ الأوّل باعتبار اتحاد المعلوم بالعلّة، و الثاني  
باعتبار اتحاد العلّة بالمعلوم.

١٧- قوله ﷺ: «على أن لازم الاتحاد كون جميع المجردات»

ايراد ثانٍ على اتحاد العالم بالمعلوم في العلم الحسوليّ فيما لا يكون المعلوم فيه نفس العالم.

١٨- قوله ﷺ: «كلّ واحد منها عاقل للجميع و معقول للجميع»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «كلّ واحد منها عاقلًا للجميع و معقولاً  
للجميع»

١٩- قوله ﷺ: «فيدفعه ما تقدّم أن كلّ علم حسوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ»

و العالم يتحدّ بذلك المعلوم الحضوريّ، على وجه سيظهر يُعيد هذا في علم العلّة بالمعلوم،  
من أن الاتحاد في الحقيقة، إنّما هو اتحاد العاقل بحقيقته الموجودة في ذاته. فالعالم هو نفسه، و  
المعلوم أيضاً نفسه.

ولا يخفى عليك: أن هذا الجواب إنّما يحلّ الإشكال في العلم الحسوليّ، الذي هو مبنى  
العلم الحسوليّ، و أمّا في نفس العلم الحسوليّ، و هو المفهوم المأخوذ من ذلك المعلوم  
الحسوليّ، فالجواب عن الاعتراض هو أن الصورة العلميّة، وإن كانت بما أنّها وجود ذهنيّ بحيث  
لا ترتّب عليها الآثار، إلّا أنّها بما أنّها كيف نفسانيّ و علم، أمر عينيّ، فلا مانع من اتّحادها بالنفس  
التي هي العالم.

قوله ﷺ: «و ما تقدّم»

في الفصل السابق.

٢٠- قوله ﷺ: «حينئذ»

أي: حين إذ انتهى العلم الحسوليّ إلى العلم الحضوريّ.



يحضر له بوجوده الخارجي الذي هو لنفسه أو لغيره<sup>٢١</sup>.  
و أما ما استشكل به في العلم المحضوري، فليتذكر أن للموجود المعلول اعتبارين<sup>٢٢</sup>: اعتباره في نفسه، أي مع الفَض عن علته، فيكون ذا ماهية ممكنة، موجوداً في نفسه، طارداً للعدم عن ماهيته، يحمل عليه وبه، و: اعتباره بقياس وجوده إلى وجود علته، وقد تقدّم في مباحث العلة والمعلول<sup>٢٣</sup> أن وجود المعلول، بما أنه مفتقر في حد ذاته، وجود رابط بالنسبة إلى علته، لا نفسية فيه، وليس له إلاّ التقوّم بوجود علته، من غير أن يحمل عليه بشيء أو يحمل به على شيء.

٢١- قوله ﷺ: «موجود مجرّد يحضر له بوجوده الخارجي الذي هو لنفسه أو لغيره»

فيجري فيه البرهان المذكور لإثبات الاتحاد.

قوله ﷺ: «بوجوده الخارجي الذي هو لنفسه أو لغيره»

الأول في العلم بالجوهر المجرد العقلي أو المثالي الحاضر عند النفس. والثاني في العلم بالأعراض القائمة بالجوهر المثالي، من الشكل والوضع واللون وغيرها، وكذا في نفس الصورة المأخوذة من كلّ من الجوهرين، حيث إنّ كيف قائم بالنفس، وإن كان يبدو أنّ المصنّف ﷺ غفل عنها ولم يتعرّض لها. كما مرّ مثله في أول الفصل.

قوله ﷺ: «موجود مجرّد يحضر له بوجوده الخارجي»

أي: مع وجوده الخارجي. والأولى ما أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «موجود مجرّد بوجوده الخارجي».

٢٢- قوله ﷺ: «فليتذكر أنّ للموجود المعلول اعتبارين»

لا يخفى عليك: عدم دخل الاعتبار الأول في دفع الإشكال، فكان الأولى الانتصار على ذكر الاعتبار الثاني.

قوله ﷺ: «فليتذكر»

وقد مرّ في الفصل الثاني من المرحلة الثانية.

٢٣- قوله ﷺ: «وقد تقدّم في مباحث العلة والمعلول»

في الفصل الأول من المرحلة الثامنة.

إذا تمهد هذا، ففيما كان العالم هو العلة والمعلوم هو المعلول، كانت النسبة بينهما نسبة الرابط والمستقل النفسي؛ وظاهر أن الموجود الرابط يأبى الموجودية لشيء، لأنها فرع الوجود في نفسه<sup>٢٤</sup>، وهو موجود في غيره؛ ومن شرط كون الشيء معلوماً أن يكون موجوداً للعالم<sup>٢٥</sup>؛ لكن المعلول رابط متقوم بوجود العلة، بمعنى ما ليس بخارج وليس بغائب عنها، فكون وجوده للعة إنما يتم بمقومه الذي هو وجود العلة، فعلم العلة هو نفسها بما تقوم وجود المعلول<sup>٢٦</sup>. فالعلة تعقل ذاتها، والمعلول غير خارج منها، لا بمعنى الجزئية والتركيب<sup>٢٧</sup>. والحمل بينها حمل المعلول متقوماً بالعة<sup>٢٨</sup>، على

#### ٢٤- قوله ﷺ: «لأنها فرع الوجود في نفسه»

فإن المقسم للوجود لنفسه والوجود لغيره هو الوجود في نفسه، الذي هو قسيم للوجود في غيره؛ كما مر في الفصل الثالث من المرحلة الثانية، ولا يصح التقسيم إلا إذا كانت الأقسام متباينة؛ وكان المقسم موجوداً في كل من الأقسام. وأيضاً الموجودية لشيء هو الحمل على ذلك الشيء، والوجود الرابط لا يحمل على شيء، كما لا يحمل عليه شيء.

#### ٢٥- قوله ﷺ: «من شرط كون الشيء معلوماً أن يكون موجوداً للعالم»

وقد مر في الفصل السابق أن حصول العلم وجوده للعالم مما لا ريب فيه.

#### ٢٦- قوله ﷺ: «وجود العلة هو نفسها بما تقوم وجود المعلول»

فالعالم هو العلة نفسها، والمعلول مرتبة منه هي مقومة لوجود المعلول؛ فإن وجود المعلول لما كان أضعف من العلة، فالمعلول متقوم بمرتبة من العلة تساوي وجوده، وللعلة زيادة تخصها، فالعلة ذاتها بما لها من الكمال، عالمة بمرتبة منها هي مقومة للمعلول.

#### ٢٧- قوله ﷺ: «لا بمعنى الجزئية والتركيب»

إذ الوجود في غيره ليس في مستوى الوجود في نفسه، حتى يصير جزءاً منه و يتركب معه. وإنما معنى كون المعلول غير خارج من العلة، هو أن المعلول شأن من شؤون العلة وتجل من تجلياته.

#### ٢٨- قوله ﷺ: «الحمل بينهما حمل المعلول متقوماً بالعة على العلة»

أي: حمل المعلول متقوماً بالعة، على ذات العلة. وفي الحقيقة هو حمل حقيقة المعلول

العلّة؛ وهو نوع من الحمل الحقيقة والريقة. ونظير الكلام يجري في العلم بالرباط؛ فكلّ معلوم رباط، معلوم<sup>٢٩</sup> بالعلم بالمستقلّ الذي يتقوّم به ذلك الرباط.

وفما كان العالم هو المعلول والمعلوم هو العلّة، لمّا كان من الواجب وجود المعلوم للعالم، ويستحيل في الوجود الرباط أن يوجد له شيء، إنّما يتمّ وجود العلّة للمعلول بتقوّمه بالعلّة؛ فالعلّة بنفسها موجودة لنفسها - والحال أنّ المعلول غير خارج منها - عالمة بالعلّة نفسها<sup>٣٠</sup>، وينسب إلى المعلول بما أنّه غير خارج عنها<sup>٣١</sup>؛ ولا ينال من العلم بها إلّا ما يسهه من وجودها<sup>٣٢</sup>. والحمل بينها حمل العلّة على المعلول متقوّماً

التي هي نفس ذات العلّة على العلّة نفسها.

يدلّ على ذلك قوله ﷺ: «وَمَالٌ عِلْمُ الْعِلَّةِ بِمَعْلُولِهَا، إِلَى عِلْمِ الْعِلَّةِ وَهِيَ مَأْخُودَةٌ فِي نَفْسِهَا، بِنَفْسِهَا وَهِيَ مَأْخُودَةٌ مَعَ مَعْلُولِهَا».

قوله ﷺ: «وَالْحَمْلُ بَيْنَهُمَا»

إنّما تعرّض للحمل بينهما، لأنّ الحمل هو الاتحاد، والاتحاد هو المسألة المبحوث عنها في هذا الفصل.

٢٩- قوله ﷺ: «فَكُلُّ مَعْلُومٍ رَابِطٌ، مَعْلُومٌ»

فالنسبة بين زيد وقائم في قولنا: «زيد قائم» إنّما يعلم بالعلم بوزيد» و«قائم» في هذا التركيب، وكذا النسبة في «غلام زيد».

٣٠- قوله ﷺ: «عَالِمَةٌ بِالْعِلَّةِ نَفْسُهَا»

خبر بعد خبر لقوله: «فالعلّة بنفسها».

٣١- قوله ﷺ: «وَيَنْسَبُ إِلَى الْمَعْلُولِ بِمَا أَنَّهُ خَيْرٌ خَارِجٌ عَنْهَا»

أي: ينسب العلم إلى المعلول بما أنّه غير خارج عن العلّة التي هي العالم بالذات.

٣٢- قوله ﷺ: «وَلَا يَنَالُ مِنَ الْعِلْمِ بِهَا إِلَّا مَا يَسْهَهُ مِنْ وَجُودِهَا»

أي: لا ينال المعلول من العلم بالعلّة إلّا مقداراً يسع المعلول ذلك المقدار من وجود العلّة. أو

لا ينال المعلول من العلم بالعلّة إلّا مقداراً من وجود العلّة يسهه المعلول.

بالعلة، و الحمل أيضاً نوع من حمل الحقيقة و الرقيقة.

فآل علم المعلول بعلة<sup>٣٣</sup>، إلى علم العلة و هي مأخوذة مع معلولها، بنفسها و هي مأخوذة وحدها. و مآل علم العلة بمعلولها، إلى علم العلة و هي مأخوذة في نفسها، بنفسها و هي مأخوذة مع معلولها.

و كذا فيما كان العالم و المعلوم معلولين لعلة<sup>٣٤</sup> ثالثة<sup>٣٥</sup>. فليس المراد من اتحاد العالم و المعلوم انقلاب الشخصين شخصاً واحداً، بل انتزاع ماهيتي العالم و المعلوم من العالم<sup>٣٥</sup>.

قوله ﷺ: «وَلَا مَا يَسْعُهُ مِنْ وَجُودِهَا» هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «وَلَا مَا يَسْعُهُ مِنْ وَجُودِهِ».

٣٣- قوله ﷺ: «وَمَالُ عِلْمِ الْمَعْلُولِ بِعِلَّتِهِ»

تلخيص لما مرّ في علم العلة بمعلولها و علم المعلول بعلة، جاء به على طريقة اللف والنشر المشوشين.

٣٤- قوله ﷺ: «وَكَذَا فِيمَا كَانَ الْعَالَمُ وَالْمَعْلُومُ مَعْلُولِينَ لَعَلَّةٍ ثَالِثَةٍ»

أي: هنا أيضاً يكون العالم و المعلوم نفس العلة؛ فَإِنَّ الْعِلَّةَ بِمَا أَنَّهَا مَقْوَمَةٌ لِمَعْلُولٍ عَالِمَةٍ بنفسها بما أَنَّهَا مَقْوَمَةٌ لِمَعْلُولٍ آخَرٍ.

توضيح ذلك: أَنَّ المعلول الأوّل مثلاً، لكونه وجوداً رابطاً متقوماً بوجود العلة، لا يتمّ علمه بالمعلول الثاني إلا بمقومه الذي هو العلة. و المعلول الثاني، لكونه وجوداً رابطاً أيضاً لا يتمّ وجوده للمعلول الأوّل إلا بمقومه الذي هو وجود العلة. فالعالم هي العلة بما تقوم المعلول الأوّل، و المعلوم أيضاً هي العلة نفسها بما تقوم المعلول الثاني. فمفهوما العالم و المعلوم ينتزعان من وجود العلة.

قوله ﷺ: «وَكَذَا فِيمَا»

و الأولى ما اثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «و فِيمَا»

٣٥- قوله ﷺ: «وَأَنْتَزَاعُ مَا هَيْتِي الْعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ مِنَ الْعَالَمِ»

لا يخفى عليك: أَنَّ الماهية و هي الإضافة هي نفس العالمية و المعلوماتية، فالمراد أنّه ينتزع

وَأَمَّا عَدَّ علم الشيء بنفسه من اتِّحاد العالم والمعلوم، فهو باعتبار انتزاع مفهومي العالم والمعلوم منه، وهما مفهومان متغايران؛ فسَمِّي ذلك اتِّحاداً، وإن كان في نفسه واحداً<sup>٣٦</sup>.

وبما تقدَّم يظهر فساد الاعتراض بلزوم كون جميع المجرّدات شخصاً واحداً؛ لما ظهر أنَّ شخصيّة العالم أو المعلوم لا تبطل بسبب الاتِّحاد المذكور.

---

جاءت العالمية والمعلومية من ذات العالم. و عليك بتذكّر ما مرّ في البحث الثالث من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة، من أنَّ الإضافة موجودة في الخارج بوجود موضوعها، من دون أن يكون بإزائها وجود منحاز مستقل.

٣٦- قوله ﷺ: **وَسَمِّيَ ذَلِكَ اتِّحَاداً وَإِنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ وَاحِداً**

يعنى أنَّ وجود العالم والمعلوم واحد، ولكن سَمِّي اتِّحاداً باعتبار تباين مفهومي العالم والمعلوم، واتِّحادهما في ذلك الوجود.

### الفصل الثالث

في انقسام العلم الحسولي<sup>١</sup> إلى كليّ وجزئيّ، وما يتصل به  
ينقسم العلم الحسوليّ إلى كليّ وجزئيّ<sup>٢</sup>. والكليّ ما لا يمتنع العقل من فرض

#### ١- قوله ﷺ: «انقسام العلم الحسوليّ»

أي: العلم الحسوليّ التصوّريّ. فكان الأولى تأخير هذا التقسيم عن تقسيم العلم الحسوليّ إلى تصوّر و تصديق. و التصديق أيضاً وإن كان ينقسم إلى الكليّ و الجزئيّ، إلّا أنّ الكليّ و الجزئيّ هناك مصطلحان لمعانيّ آخر غير المعاني المقصودة منهما في هذا الفصل. فإنّ الكليّة و الجزئيّة هناك باعتبار شمول الحكم لجميع أفراد الموضوع و عدمه في الحملية، و شمول جميع حالات المقدّم و أزمانه و عدمه في الشرطيّة.

#### ٢- قوله ﷺ: «ينقسم العلم الحسوليّ إلى كليّ و جزئيّ»

لا يخفى عليك: أنّ هذا الانقسام متضمّن لانقسام آخر، و هو انقسام العلم إلى الحسّ و الخيال و العقل.

فالحسّ، و يسمّى إحساساً أيضاً، هو العلم الحاصل بالمادّيات من طريق إحدى الحواسّ الخمس عند الاتصال بها بآلة تلك الحاسة.

و الخيال، و يسمّى تخيلاً أيضاً، هو العلم بما يقبل أن يكون محسوساً من دون اتّصال فعليّ بواقعه الخارجيّ المادّيّ.

و العقل، و يسمّى تعقلاً، هو العلم بالمعاني و المفاهيم الكليّة.

و المشهور بين الحكماء أنّ هناك قسمين آخر يسمّى الوهم أو التوهم. و هو العلم بالمعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة. كما عرّفه الشيخ بذلك في النجاة ص ٣٢٩.

و في معناه ما في الأسفار ج ٣، ص ٣٦٠ حيث قال: «التوهم إدراك لمعنى غير محسوس، بل معقول، لكن لا يتصوّره كليّاً، بل مضاعفاً إلى جزئيّ محسوس. و لا يشاركه غيره لأجل تلك

صدقه على كثيرين<sup>٢</sup>، كالإنسان المعقول، حيث يجوز العقل صدقه على كثيرين في الخارج. والجزئي ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين، كالعلم بهذا الإنسان، الحاصل بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة، ويسمى علماً حسياً وإحساسياً، والعلم بالإنسان المفرد من غير حضور مادته، ويسمى علماً خيالياً.

وعدهذين القسمين من العلم جزئياً تمتنع الصدق على كثيرين، إنما هو من جهة اتصال أدوات الحس بمادة المعلوم الخارجي في العلم الحسي<sup>٣</sup>، وتوقف العلم الخيالي

على الإضافة إلى الأمر الشخصي، انتهى. ولأجل ما نبه عليه في ذيل كلامه هذا قد يعرف الوهم بإدراك المعاني الجزئية.

ولكن ذهب صدر المتألهين عليه السلام إلى أن الإدراك الوهمي ليس إلا نفس الإدراك العقلي مضافاً إلى إدراك خيالي، فالمحبة أمر معقول يضاف إلى زيد وهو متخيل جزئي. ولا يصح عد المركب من قسمين من الإدراك قسماً آخر. وإلا لم تنحصر الأقسام.

قال في الأسفار ج ٣، ص ٣٦١-٣٦٢: «واعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل بأمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها. فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع، كما أن العوالم ثلاثة أنواع. والوهم كأنه عقل ساقط.» انتهى.

والمصنف عليه السلام وإن تبع صدر المتألهين عليه السلام في إسقاط الإدراك الوهمي، إلا أنه نسب إلى الحس المشترك. ويبدو أن الحق هو ما ذهب إليه صدر المتألهين. فراجع الأسفار ج ٣، ص ٣٦٠ إلى ص ٣٦٢، وتعليقة المصنف عليه السلام عليها هناك.

ثم إن المصنف عليه السلام قد أسقط الإحساس أيضاً في تعليقه له هناك أيضاً، معللاً ذلك بأن حضور المادة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور وعدمه. وهو الحق الذي لا بد أن يعول عليه.

٣- قوله عليه السلام: «من فرض صدقه على كثيرين»

أي: من تجويز صدقه، كما يظهر من تبديل الفرض بالتجويز في العبارات الآتية.

٤- قوله عليه السلام: «إنما هو من جهة اتصال أدوات الحس بمادة المعلوم الخارجي في العلم الحسي»

على سبق العلم الحسّي<sup>٥</sup>؛ وإلاّ فالصورة العلميّة سواء كانت حسّيّة أو خياليّة أو غيرهما، لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين<sup>٦</sup>.

### فروع

الأوّل: ظهر<sup>٧</sup> ممّا تقدّم<sup>٨</sup> أن اتّصال أدوات الحسّ بالمادّة الخارجيّة، وما في ذلك من الفعل والانفعال الماديّين، لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورة المعلوم، جزئيّة أو كليّة؛ ويظهر منه أن قولهم: «إنّ التعقّل إنّما هو بتفسير المعلوم عن

٥ أي: من طريق ارتباط أدوات الحسّ، كما صرح<sup>٩</sup> بذلك في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة. والوجه في صيرورتها جزئيّة بذلك، أن الاتّصال بالخارج كنفس الخارج أمر شخصي؛ والصورة الذهنيّة إذا أخذت مع ذلك الاتّصال لم يقبل الانطباق على غير ذلك المعلوم الخارجيّ؛ إذ الاتّصال بذلك الخارج لا يمكن أن ينطبق على الاتّصال بخارج آخر.

٥. قوله ﷺ: «و توقّف العلم الخياليّ على سبق العلم الحسّي»

لا يخفى عليك: أن جزئيّة العلم الخياليّ إنّما هو من جهة اتّصاله بالمعلوم الخارجيّ بواسطة الحسّ، كما صرح<sup>١٠</sup> بذلك في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة. وأمّا توقّف العلم الخياليّ على سبق العلم الحسّي، فلا يوجب الجزئيّة، وإلاّ لكان العلم العقليّ أيضاً جزئيّاً لتوقّفه على التخيل، كما سيصريح<sup>١١</sup> بذلك بقوله: «للدلالة على اشتراط إدراك أزيد من فرد واحد، والخيال متوقّف على الحسّ، فالتوقّف على العلم الحسّي لو أوجب جزئيّة العلم الخياليّ لأوجب جزئيّة العلم العقليّ أيضاً».

٦. قوله ﷺ: «ولا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين»

مرّ أيضاً في آخر الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

٧. قوله ﷺ: «ظهر ممّا تقدّم»

من تجرّد الصورة العلميّة، وعدم كونها منتزعة عن المعلوم الخارجيّ.

٨. قوله ﷺ: «ممّا تقدّم»

في الفصل الأوّل.



المادة و سائر الأعراض المشخصة المكتنفة بالمعلوم، حتى لا يبق إلا الماهية المعرّة من القشور؛ بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة و اكتناف الأعراض المشخصة، و بخلاف التخيل المشروط ببقاء الأعراض و الهيات المشخصة دون حضوره المادة»، قول على سبيل التمثيل، للتقريب<sup>٩</sup>؛ و حقيقة الأمر أن الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمية؛ و اشتراط حضور المادة، و اكتناف الأعراض المشخصة، لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسي؛ و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل<sup>١٠</sup>. و كذا اشتراط التقشير في التعقل، للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية، المعبر عنه بانتزاع الكليّ من الأفراد.

الثاني: أن أخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه<sup>١١</sup> يتوقف على نوع من الاتصال

٩- قوله ﷺ: «قول على سبيل التمثيل للتقريب»

أي: قول في مقام تشبيه المعقول بالمحسوس، لتقريب المعقول إلى الذهن؛ من غير أن يكون تبيناً و تفهماً له.

١٠- قوله ﷺ: «وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل»

لا يخفى: أن الاكتناف بالأعراض المشخصة من مشخصات الصور الحسية و الخيالية، فإنها - كما مرّ أيضاً - من المجزئات المثالية؛ و المجزء المثالي و إن كان مجزئاً عن المادة إلا أنه واجد لبعض آثار المادة من الشكل و الكمّ و اللون و... فجعل الاكتناف بالأعراض المشخصة شرطاً لحصول الاستعداد للنفس للإحساس و التخيل - على حدّ اشتراط حضور المادة في الإحساس - لا وجه له؛ حيث إن المشخصات مقومة للصورة و ليست أمراً خارجاً عنها، حتى يقال: إنها شيء تستعد به النفس للإدراك.

١١- قوله ﷺ: «وأن أخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه»

لا يخفى عليك: أن التعبير بانتزاع المفهوم من المصداق، تكلم على لسان القوم و على حسب النظر البدوي، حيث إن المراد من المصداق هنا هو المعلوم بالعرض، و هو الموجود الماديّ الذي

بالمصداق والارتباط بالخارج<sup>١٢</sup>؛ سواء كان بلا واسطة، كاتصال أدوات الحسّ في العلم الحسنيّ بالخارج<sup>١٣</sup>؛ أو مع الواسطة، كاتصال الخيال في العلم الخياليّ بواسطة الحسّ بالخارج، وكاتصال العقل في العلم العقليّ من طريق إدراك الجزئيات بالحسّ والخيال بالخارج. فلو لم تستمدّ القوّة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج<sup>١٤</sup>، وكان الإدراك بإنشاء.....

كما يحكيه المفهوم و الصورة الذهنيّة. وقد مرّ أنّ الذي يقتضيه النظر الدقيق - على رأى المصنّف - أنّ المفهوم إنّما ينتزع من الوجود المجزّء المثاليّ أو العقليّ الذي تشاهده النفس بالعلم الحسوريّ، لا من الموجود الماديّ الذي يحكيه المفهوم و يسمى المعلوم بالعرض.

#### ١٢- قوله ﷺ: «الاتصال بالمصداق والارتباط بالخارج»

لا يخفى عليك: أنّ المراد بالمصداق هو محكيّ المفهوم، سواء كان أمراً وجودياً أم عديمياً، و سواء كان موجوداً في النفس أم في خارج النفس. فالمراد بالخارج في كلامه أيضاً ما هو خارج المفهوم و ما وراءه.

#### ١٣- قوله ﷺ: «كاتصال أدوات الحسّ في العلم الحسنيّ بالخارج»

لا يخفى: أنّ الذي يتصل بالخارج إنّما هي النفس، و لكن اتصالها إنّما هو من طريق أدوات الحسّ، لا أنّ الذي يتصل هي الأدوات، وإلاّ لكان اتصال المدرك - و هو النفس - اتصالاً بالواسطة. يشهد لما ذكر قوله ﷺ في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة: «إنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة ... موجودات مجزّدة. تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمة؛ ... لكنّا، لاتصالنا من طريق أدوات الإدراك بالموادّ. نتوهم أنّها نفس الصور القائمة بالموادّ نزعناها من الموادّ ... انتهى.

#### ١٤- قوله ﷺ: «فلو لم تستمدّ القوّة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج»

القاء للسببيّة.

و لكن يرد على هذا التعليل: أنّ الصورة الذهنيّة حاكية بالذات لمصداقها. كما صرّح بذلك في مبحث الوجود الذهنيّ ذيل قوله: «والأمر الثاني». و لا يفرّق في ذلك بين ما حصل منها باستمداد من الخارج و ما لم يكن حصوله باستمداد من الخارج، بل ما لم يكن له مصداق في الخارج أصلاً.

منها<sup>١٥</sup> من غير ارتباط بالخارج، استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها وغيره؛ فكان من الواجب أن تصدق على كل شيء، أو لا تصدق على شيء أصلاً، والحال أنها تصدق على مصداقها دون غيره، هذا خلف.

فإن قلت: انتهاء أكثر العلوم الحسّية إلى الحسّ لا ريب فيه<sup>١٦</sup>، لكن ما كلّ علم حصوليّ حاصلًا بواسطة الحسّ الظاهر، كالحبّ والبغض، والإرادة والكراهة، وغيرها، المدركة بالحواسّ الباطنة<sup>١٧</sup>؛ فصورها الذهنيّة مدركة لا بالاتّصال بالخارج.

ثمة فصوره البناء التي يتصوّرها البناء قبل البناء و بيني البناء مطابقاً لها، قد تكون صورة بديعة لم يسبق لها مثال، وهي مع ذلك تحكي مصداقها ولا تقبل الانطباق على غيره.

١٥- قوله ﷺ: «بإنشاء منها»

أي: بإنشاء من القوة المدركة.

وكان الأولى أن يقول: بإنشاء منها أو من مفيض آخر من دون أي تأثير من المصداق الخارجي في حصول الصورة.

١٦- قوله ﷺ: «فإن قلت: انتهاء أكثر العلوم الحسّية إلى الحسّ لا ريب فيه»

لا يخفى عليك: أن منشأ هذا الاعتراض عدم الالتفات إلى مراد المصنّف ﷺ؛ فإنّ مدعى المصنّف ﷺ إنّما هو توقّف أخذ المفهوم على نوع من الاتّصال بالمصداق، ولكن توهم المعارض أنّ مدّعاء انتهاء جميع العلوم إلى الحواسّ الظاهرة، فاعتراض عليه، بينما المصنّف ﷺ قد أنكر في أول المقالة الخامسة من اصول فلسفة عموم هذا الحكم، وخصّه بالعلوم الحسّية التي لها نوع من الانطباق على المحسوسات.

١٧- قوله ﷺ: «المدركة بالحواسّ الباطنة»

الحواسّ الباطنة خمس، على ما هو المشهور بينهم:

الأولى: الحسّ المشترك، ويسمّى بنطاسيا. وهو يقبل ويدرك جميع الصور المنطبعة في الحواسّ الخمس، فهو كحوض ينصبّ فيه الماء من أنهار خمسة.

الثانية: الخيال، ويسمّى المصوّرة، وهو يحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواسّ.

و أيضاً لا تدرك الحواسّ إلاّ الماهيات العرضيّة<sup>١٨</sup>، و لا حسّ ينال الجوهر بما هو جوهر؛ فصورته الذهنيّة مأخوذة لا من طريق الحسّ و اتّصاله بالخارج.

قلت: أمّا الصور الذهنيّة المأخوذة بالإحساسات الباطنة، كالحبّ و البغض و غيرها، فالنفس تأخذها ممّا تدركه من الصفات المذكورة بوجودها الخارجيّ في النفس، فالأصل بالخارج محفوظ فيها.

و أمّا الجوهر، فما ذكر أن لا حسّ ظاهراً و لا باطناً يعرف الجوهر و يناله<sup>١٩</sup>، حقّ

جاء الثالثة، المفكّرة المتخيّلة - تسمّى بالأولى من حيث استعمال العقل إياها، و الثانية من حيث استعمال الوهم إياها - و هي تركّب الصور و المعاني بعضها مع بعض، و تفضّل بعضها عن بعض، كإنسان له رأسان، و إنسان لا رأس له.

الرابعة: الواهمة، و تسمّى القوّة الوهميّة، و هي تدرك المعاني الجزئيّة، أعني المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة، كعداوة زيد و صداقة عمرو.

الخامسة: الحافظة الذاكرة، و هي تحفظ ما تدركه الواهمة.

و هذه الحواسّ، غير المفكّرة منها، كالحواسّ الظاهرة في أنّها تدرك الجزئيات أو تحفظها أو تتصرّف فيها. و واضح أن شأن المفكّرة ليس هو الإدراك بل التصرف.

فالمراد من إدراك الحبّ و البغض و نحوهما بالحسّ الباطن إدراكها كمعان جزئيّة، و هذا الإدراك شأن القوّة الواهمة عند الجمهور، لكنّ المصنّف رحمه الله لما أسقط الواهمة تبعاً لصدر المتألهين رحمه الله و نسب أفعالها إلى الحسّ المشترك، فمراده من الحسّ الباطن المدرك لهذه المعاني هو الحسّ المشترك.

١٨- قوله رحمه الله: «و أيضاً لا تدرك الحواسّ إلاّ الماهيات العرضيّة»

يعني: أنّها لا تدرك إلاّ الماهيات العرضيّة في الجملة؛ فإنّ الحسّ إنّما يدرك قسماً من الكيف فقط، و هي الكيفيات المحسوسة.

١٩- قوله رحمه الله: «فما ذكر أن لا حسّ ظاهراً و لا باطناً يعرف الجوهر و يناله»

لا يذهب عليك: أنّ المعترض لم يذكر الحسّ الباطن، و إنّما يتمّ هذا على رأيه، حيث يخصّ

لا ريب فيه؛ لكن للنفس في بادئ أمرها علم حضوريّ بنفسها<sup>٢٠</sup>، تنال به نفس وجودها الخارجي وتشاهده، فتأخذ من معلومها الحضوري صورة ذهنيّة، كما تأخذ سائر الصور الذهنيّة من معلومات حضوريّة، على ما تقدّم<sup>٢١</sup>، ثمّ تحسّ بالصفات والأعراض القائمة بالنفس<sup>٢٢</sup>، وتشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوعه لها، وقيام النفس بذاتها<sup>٢٣</sup> من غير حاجة إلى شيء تقوم به، ثمّ تجد صفات عرضيّة<sup>٢٤</sup> تهجم عليها وتطرؤها من خارج، فتفعل عنها؛ وهي ترى أنّها

﴿المعاني التي تدركها الواهمة بالأمر الجزئية الموجودة في باطن الإنسان، كالمحبة والعداوة والسرور والحزن؛ فالواهمة لا تدرك الجوهر، وليس من شأن سائر الحواس الباطنة أيضاً إدراك معنى الجوهر، فلا حس ظاهرأ ولا باطنأ يدرك الجوهر، وإنما يختص بإدراكه القوة العاقلة.

٢٠- قوله ﷺ: «لِلنَّفْسِ فِي بَادِئِ أَمْرِهَا عِلْمٌ حَضْرِيٌّ بِنَفْسِهَا»

أي: قبل كلّ علم حصولي أو حضوري، لها علم حضوريّ بنفسها.

٢١- قوله ﷺ: «وَعَلَى مَا تَقَدَّمَ»

في الفصل الأوّل.

٢٢- قوله ﷺ: «ثُمَّ تَحْسُ بِالصِّفَاتِ وَالْأَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالنَّفْسِ»

المراد بالإحساس هنا معناه اللغويّ. قال في المعجم الوسيط: أَحَسَّ الشَّيْءُ بِهِ: عِلِمَ بِهِ. وفي التنزيل العزيز: «فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ». انتهى.

ولا يخفى أنّ العلم هنا هو العلم الحضوريّ؛ لأنّ علم النفس بصفاتها وأعراضها حضوريّ، كعلمها بذاتها.

٢٣- قوله ﷺ: «وَقِيَامِ النَّفْسِ بِذَاتِهَا»

عطف على حاجتها.

٢٤- قوله ﷺ: «ثُمَّ تَجِدُ صِفَاتٍ عَرْضِيَّةً»

أي: تجد من طريق الحواسّ صفات عرضيّة من الأمور الخارجيّة، حيث إنّ الحواسّ تدرك الأعراض.

أمثال الأعراض المعلولة للنفس، القائمة بها<sup>٢٥</sup>؛ وحكم الأمثال واحد<sup>٢٦</sup>؛ فتحكم بأن لها موضوعاً هي قائمة به، كما أنّ النفس موضوعة لصفات العرضية؛ فيتحصل بذلك مفهوم الجوهر<sup>٢٧</sup>، وهو أنّه ماهية إذا وجدت وجدت لا في موضوع. الثالث: أنّه تبين بما تقدّم<sup>٢٨</sup> أنّ الوجود ينقسم من حيث التجردّ عن المادّة وعدمه

٢٥- قوله ﷺ: «وهي ترى أنّها أمثال الأعراض المعلولة للنفس، القائمة بها»

في كونها أعراضاً، وإن اختلفنا في الموضوع، فإنّ الأعراض المعلولة للنفس قائمة بالنفس، وهذه الأعراض قائمة بالأشياء الخارجيّة.

٢٦- قوله ﷺ: «وحكم الأمثال واحد»

أي: إنّ حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد؛ فإذا لم يعجز وجود الأعراض النفسانيّة إلا قائمة بموضوع، فكذلك الأعراض الخارجيّة.

٢٧- قوله ﷺ: «فيتحصّل بذلك مفهوم الجوهر»

لا يخفى: أنّ مفهوم الجوهر يتحصّل من مشاهدة النفس في نفسها أنّها لا تحتاج إلى شيء تقوم به، وأنّ أعراضها تحتاج إليها. ولا حاجة في تحصيل مفهوم الجوهر إلى إدراك صفات عرضيّة من الأجسام الخارجيّة. نعم! التصديق بوجود جوهر جسمانيّ خارج النفس يحتاج إلى إدراك صفات عرضيّة من الأجسام. فلعلّه اشبه عليه ﷺ التصديق بوجود جوهر خارج النفس بتصور مفهوم الجوهر.

٢٨- قوله ﷺ: «وأنّه تبين بما تقدّم»

من أنّ الإحساس مشروط بحضور المادّة، فيثبت أنّ هناك عالماً مادّياً.

و من أنّ الصورة المحسوسة و المتخيّلة ذات آثار من المادّة حال كونها صورة مجرّدة عن نفس المادّة. فيعلم أنّ هناك عالماً مجرّداً عن المادّة واجداً لبعض آثار المادّة، تكون الصورة المحسوسة و المتخيّلة منه.

و من أنّ الصورة المعقولة مجرّدة عن المادّة و آثارها، فيعلم أنّ هناك عالماً مفارقاً عن المادّة و آثارها، توجد الصورة المعقولة فيه.

قال صدر المتألّهين ﷺ في الأسفار ج ١ ص ٣٠٠: «تستدلّ النفس المجرّدة بإدراك القوى

إلى ثلاثة عوالم كَلِيَّة ٢٩:

أحدها: عالم المادّة والقوّة.

و ثانيها: عالم التجرّد عن المادّة دون آثارها ٣٠، من الشكل والمقدار والوضع و

كما الظاهرة على وجود هذا العالم. و بإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري، كما تستدلّ بإدراك ذاتها و الحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عالٍ على الإقليمين، لأننا ندرك ما شاهدناه مرّة من أشخاص هذا العالم بعد اتعاده على الوجه الذي شاهدناه أولاً من المقدار والشكل والوضع، به ينتصب عند المدرك، و به يتمثل بين يديه بخصوصه؛ و له وجود البتّة و ليس في هذا العالم بالفرض؛ فوجوده في عالم آخر. انتهى.

قوله ﷺ: «تبيّن بما تقدّم»

أي: بما تقدّم في هذا الفصل و الفصل الأوّل؛ و ذلك لأنّ وجود المثال الأعظم إنّما يتم إثباته بما تقدّم في الفصل الأوّل، و أمّا ما جاء في هذا الفصل، فلا يدلّ على أكثر من وجود المثال الأصغر. نعم يمكن إثبات المثال الأعظم بمعونة ما سيجيء في الفصل السابع أيضاً.

٢٩- قوله ﷺ: «وَأَنَّ الوجود ينقسم من حيث التجرّد عن المادّة و عدمه إلى ثلاثة عوالم كَلِيَّة» لا يخفى: أنّ الوجود و إن كان ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ١- مجرد عقلي ٢- مجرد مثالي ٣- مادي، و لكنّه لا ينقسم إلى ثلاثة عوالم؛ فإنّ العالم اسم آلة، معناه هو ما يعلم به، سمي به ما سوى الله لكونه آية لوجوده تعالى، فهو تعالى خارج عن العوالم الثلاثة، كما يظهر أيضاً من قوله ﷺ: «أقربها من المبدء الأوّل تعالى و تقدّس، عالم العقول المجردة» انتهى. فمراده من الوجود هنا هو الوجود الممكن.

قوله ﷺ: «ثلاثة عوالم كَلِيَّة»

الكليّة هنا بمعنى الإحاطة و السعة الوجوديّة، كما لا يخفى، و سعة كلّ من العوالم اشتمالها على وجودات كثيرة مختلفة، كلّ نوع منها عالم جزئي.

٣٠- قوله ﷺ: «و عالم التجرّد عن المادّة دون آثارها»

قوله ﷺ: «دون آثارها» من قبيل نفى العموم، و ليس من عموم النفي. و ذلك لأنّ موجودات عالم المثال مجردة عن المادّة و بعض آثارها، دون جميع آثارها؛ إذ لها بعض آثار المادّة، كالشكل

غيرها؛ ففيه الصور الجسمانيّة<sup>٣١</sup> وأعراضها وحياتها الكليّة من غير مادّة تحمل القوة<sup>٣٢</sup>؛ ويسمّى عالم المثال وعالم البرزخ، لتوسطه بين عالمي المادّة والتجرّد العقلي<sup>٣٣</sup>. وقد قسموا عالم المثال إلى: المثال الأعظم القائم بنفسه، و: المثال الأصغر القائم بالنفس، الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة<sup>٣٤</sup>.

جاء المقدار والوضع وغيرها، وإن كانت فاقدة لبعضها الآخر، كالاستعداد وقابليّة التغيّر والحركة.

قال صدر المتألّهين (عليه السلام) في الأسفار ج ١، ص ٣٠٠: «ذهب أفلاطون والقديماء من الحكماء الكبار، وأهل الذوق والكشف من المتألّهين، إلى أن موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة، بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس؛ إذ الموجودات العقليّة مجرّدة عن المادّة وتوابعها - من الأبن والشكل والكمّ واللون والضوء وأمثالها - بالكليّة، والموجودات الحسيّة مغمورة في تلك الأعراض، وأمّا الأشباح المثاليّة الثابتة في هذا العالم، فلها نحو تجرّد، حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان، ونحو تجسّم لها مقادير وأشكال». انتهى.

### ٣١- قوله (عليه السلام): «ففيه الصور الجسمانيّة»

الصور الجسمانيّة هي الصور التي لها نسبة إلى الجسم، فتعمّ الصورة الجسميّة والصور النوعيّة.

### ٣٢- قوله (عليه السلام): «من غير مادّة تحمل القوة»

أي: تحمل القوة العرضيّة التي هي الاستعداد. وقد مرّ منه الفرق بين القوة الجوهريّة، التي هي المادّة، والقوة العرضيّة، التي هي الاستعداد، في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة.

### ٣٣- قوله (عليه السلام): «لتوسطه بين عالمي المادّة والتجرّد العقلي»

اللام تعليل لتسمية عالم المثال بعالم البرزخ. فإنّ البرزخ هو الحاجز بين الشيتين. و يطلق لذلك أيضاً في علم الجغرافيّة على: قطعة أرض ضيّقة، محصورة بين بحرين، موصلة بين أرضين. كما في المعجم الوسيط.

ولا يخفى عليك: أنّ البرزخ في اصطلاح المتكلّمين مغاير للبرزخ في اصطلاح الفلاسفة، وسيأتي تفصيل ذلك في تعاليفنا على الفصل الحادي والعشرين من المرحلة الثانية عشرة.

### ٣٤- قوله (عليه السلام): «والذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة»



فتنشئ أحياناً صوراً حقةً سالحة<sup>٣٥</sup>، وأحياناً صوراً جزافيةً تعبت بها.

و ثالثها: عالم التجرد عن المادة وآثارها، يسمّى عالم العقل.

و العوالم الثلاثة مترتبة طولاً<sup>٣٦</sup>؛ فأعلاها مرتبة، وأقواها، وأقدمها وجوداً، وأقربها من المبدء الأول<sup>٣٧</sup>، تعالى وتقدس، عالم العقول المجردة؛ لتقام فعليتها، وتنزه

٣٥ لا يخفى عليك: أن تصرّف النفس لا يكون إلا بإنشاء صور جديدة. و ما هو المشهور من أن النفس تجزئ الصور وتفصلها أو تركبها و تأتي بصور مخترعة، فهو مسامحة في التعبير؛ لأن الصور العلمية مجردة غير قابلة للتغير، و حقيقة التجزئة و التفصيل فيها إنشاء صور الأجزاء مع بقاء صورة المركّب على حالها، كما أن حقيقة التركيب فيها أيضاً إنشاء صورة المركّب مع بقاء صور الأجزاء على حالها.

٣٥- قوله ﷺ: «فتنشئ أحياناً صوراً حقةً سالحة»

قد يتوهم التنافي بين تصريحه هذا بكون النفس منشئة للصور الذهنية موحدة لها، و بين ما سيأتي من أن مفيض الصور و موجدتها هي المجردات العالية المثالية أو العقلية. و الحل أن النفس في بدء أمرها تستفيض من مجردات مثالية أو عقلية، فتكتسب بذلك ثروة علمية، ثم بعد ذلك تستعد لأن تنشئ صوراً مناسبة لما استفاضتها. فالمهندس بعد ما استفاد صوراً كثيرة يستعد لأن ينشئ صوراً مشابهة لها، و هي صور حقة سالحة، كما أن كل إنسان بعد ما استفاد صوراً مختلفة مثالية يستعد لأن ينشئ صوراً جزافية من عند نفسه.

٣٦- قوله ﷺ: «العوالم الثلاثة مترتبة طولاً»

و هو على مبنى المشائين ترتب عليّ، حيث إنهم يرون بعض الأشياء صادراً عن الله تعالى بلا واسطة، و بعضها بواسطة أو وسائط.

و أما على ما ذهب إليه صدر المتألهين ﷺ و اختاره المصنّف ﷺ - كما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، و سيأتي في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة - من كونه تعالى فاعلاً قريباً لجميع ما سواه، فهو ترتب إعدادي، لا عليّ.

٣٧- قوله ﷺ: «فأعلاها مرتبة وأقواها وأقدمها وجوداً وأقربها من المبدء الأول»

لا يخفى عليك: أن الأقواتية علّة للأوصاف الثلاثة المذكورة غيرها؛ و لذا خصّها بالتعليل، فإن

وجودها عن شوب المادّة والقوّة<sup>٣٨</sup>. و يليه عالم المثال، المستنزّه عن المادّة دون آثارها<sup>٣٩</sup>. و يليه عالم المادّة، موطن النقص والشرّ والإمكان<sup>٤٠</sup>؛ ولا يتعلّق بما فيه العلم إلّا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل، على ما تقدّمت الإشارة إليه<sup>٤١</sup>.

قوله: «لتمام فعليّتها» إنّما هو تعليل لها؛ إذ المادّة والقوّة مستلزمان للنقص، و تماميّة الفعلية والتنزّه عن المادّة والقوّة موجبة للكمال، و ليس الكمال إلّا شدّة الوجود وقوّته.

٣٨- قوله ﷺ: «تنزّه وجودها عن شوب المادّة والقوّة»

الشوب: ما اختلط بغيره من الأشياء، وبخاصّة السوائل. و في التنزيل العزيز: «ثمّ إنّ لهم عليها لشوباً من حميم» انتهى. كذا في المعجم الوسيط.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ العقل منزّه عن جميع آثار المادّة، كما أنّه منزّه عن شوب المادّة.

٣٩- قوله ﷺ: «والمستنزّه عن المادّة دون آثارها»

من المقدار والشكل والوضع وغيرها، كما في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة. و واضح أنّ المقدار والشكل والوضع تلازم محدوديّة لا توجد في عالم العقل، فيكون عالم المثال متأخراً عن عالم العقل.

٤٠- قوله ﷺ: «موطن النقص والشرّ والإمكان»

إنّما اختصّ عالم المادّة بهذه الأوصاف؛ لأنّ النقص عدم ملكة الكمال، فهو إنّما يصدق في ما له قابليّة الكمال، و هي الموجودات المادّيّة، وأمّا المجرّدات، فبدونها و ختمها سيّان، لها في بدء وجودها ما أمكن لها من الكمال، والشرّ عدم ملكة الخير، فهو أيضاً كذلك.

ثمّ لا يخفى: أنّ المراد بالإمكان هنا الإمكان الاستعداديّ، و هو ليس إلّا نفس الاستعداد، و إنّما يختلفان بالاعتبار، و الاستعداد من شؤون المادّة، لأنّه تعيّن لقوّة المادّة المبهمة.

٤١- قوله ﷺ: «على ما تقدّمت الإشارة إليه»

في الفصل الأوّل.



## الفصل الرابع

ينقسم العلم الحسولي<sup>١</sup> إلى كليّ و جزئيّ بمعنى آخر

فالكليّ هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ<sup>٢</sup>، كصورة البناء التي يتصوّرها البناء فيبني عليها؛ فإنّها على حالها، قبل البناء و مع البناء، و بعد البناء، و إن انعدم؛ و يسمّى علم ما قبل الكثرة<sup>٣</sup>. و العلم من طريق العلل كليّ من هذا القبيل، كعلم المنجم بأنّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا يرجع فيه الوضع السماويّ بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر والشمس؛ فعلمه بذلك على حاله، قبل الخسوف، و معه، و بعده. و الوجه فيه أنّ العلّة التامّة في علّيّتها لا تتغيّر عباً هي عليه؛ و لما كان العلم بها مطابقاً للمعلوم، فصورتها العلميّة غير متغيّرة؛ و كذلك العلم بعملوها لا يتغيّر؛ فهو كليّ ثابت.

و من هنا يظهر أنّ العلم الحسّي لا يكون كليّاً، لكون المحسوسات متغيّرة.

---

١- قوله ﷺ: «ينقسم العلم الحسوليّ»

سواء كان تصوّراً أم تصديقاً، كما يظهر من الأمثلة. و سيأتي في التنبيه إمكان تعميمه للعلم الحسوريّ أيضاً.

٢- قوله ﷺ: «لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ»

أي: لا يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض، كما في بداية الحكمة أيضاً.

٣- قوله ﷺ: «يسمى علم ما قبل الكثرة»

لتقدّمه على مصاديقه الواقعة في الأعيان. قال صدر المتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ٩: «فمن الكليّ ما يتقدّم على الجزئيّات الواقعة في الأعيان. كتصوّرات المبادئ لمعلولاتها. و يسمّى علم ما قبل الكثرة». انتهى ما أردناه.

و الجزئيّ هو العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كعلمنا من طريق الرؤية بحركة زيد مادام يتحرّك، فإذا وقف عن الحركة تغيّر العلم<sup>٤</sup>؛ ويسمّى علم ما بعد الكثرة. فإن قيل<sup>٥</sup>: تغيّر العلم كما اعترفتم به في القسم الثاني دليل كونه مادّيّاً، فإنّ التغيّر - وهو الانتقال من حال إلى حال - لازمه القوّة<sup>٦</sup> ولازمها المادّة<sup>٧</sup>، وقد قلتم: إنّ العلم بجميع أقسامه مجرّد<sup>٨</sup>.

قلنا: العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم<sup>٩</sup>؛ والتغيّر ثابت في .....

٤- قوله ﷺ: «فإذا وقف عن الحركة تغيّر العلم»

اللام للمهد الذكريّ، أي تغيّر علمنا من طريق الرؤية. فإنّ العلم الحسّي يتقرّب بالارتباط بالخارج، فإذا تغيّر الخارج تغيّر العلم الحسّي.

ثم لا يخفى عليك: أنّ التغيّر إنّما هو في أعمال المظاهر البدنيّة التي هي معدّات لحصول العلم، أمّا العلم نفسه، فهو مجرّد لا يقبل التغيّر، كما سيأتي عن قريب.

٥- قوله ﷺ: «فإن قيل»

لا يخفى عليك: أنّ هذا الإيراد إنّما يتوجّه إلى صدر المتألّهين ﷺ و من تبعه من القائلين بتجرّد العلم مطلقاً، لا إلى المشائين، الذين يرون أنّ العلم الإحساسيّ والخياليّ مادّيّ وليس بمجرّد. فهذا الإيراد من المشائين مبنيّ على مبناهم.

٦- قوله ﷺ: «لازمه القوّة»

فإنّ الحال اللاحق لا يوجد في الشيء ما لم تكن للشئ قوّة و استعداد.

٧- قوله ﷺ: «ولازمها المادّة»

فإنّ القوّة والاستعداد إنّما تعرض الهيولى و تشخصها، نسبتها إليها نسبة الجسم التعليميّ إلى الجسم الطبيعيّ.

٨- قوله ﷺ: «قد قلتم إنّ العلم بجميع أقسامه مجرّد»

و قد مرّ في الفصل الأوّل.

٩- قوله ﷺ: «قلنا إنّ العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم»

حاصله: أنّ التقسيم المذكور إنّما كان على مباني المثائين، الذين يرون أنّ العلم الحسّي ماديّ، يقبل التغيّر. و أمّا على ما أثبتناه من تجرّد العلم مطلقاً، فلا بدّ أن يغيّر شكل المسألة، و يقسم العلم الحسوليّ إلى علم بالتغيّر و علم بما عدا التغيّر، فيفسّر الكلّيّ في المسألة بالعلم بما عدا التغيّر و الجزئيّ بالعلم بالتغيّر.

و يبدو أنّه كان الأولى أن يأتي بما ذكره في تعليقه على الأسفار، من أنّ النفس لما كانت ماديّة في فعلها، فالتغيّر إنّما هو في مرحلة الأعمال البدنيّة التي هي معدّات للإدراك و العلم، فما دامت المعدّات من النور و انفعال الشبكيّة و الأعصاب حاصلة تكون الصورة مرئيّة ظاهرة للنفس، و بانقطاعها لا تتغيّر الصورة في ذاتها. و إنّما ينقطع ظهورها. يدلّ على ما ذكرنا أنّه إذا رأينا ذلك المرئيّ ثانياً، تذكرنا أنّه هو ما رأيناه سابقاً؛ فلو لا أنّ صورته موجودة عندنا، لما أمكن لنا التصديق بذلك، فإنّه لا تصديق إلّا عن تصوّر.

قال ﷺ في ما أشرنا إليه من تعليقه على الأسفار ج ٣ ص ٤٠٨ - معترضاً على ما يظهر من صدر المتألّهين ﷺ في هذا المقام من تغيّر العلم -: «ظاهره أنّه اعتراف بتغيّر الصورة العلميّة مع تغيّر المعلوم الجزئيّ الماديّ، و هو يناهض البناء على تجرّد العلم حتّى العلوم الحسيّة و الخياليّة و الوهميّة.

و التحقيق أنّ الصور العلميّة مجردة غير قابل للتغيّر، سواء كانت كليّة أم جزئيّة، غير أنّ العلوم الانفعاليّة لما كانت لاتفارق أفعالاً ماديّة صادرة عن مظاهر القوى النفسانيّة، كالعين و الأذن و غيرهما، كان ظهورها للنفس تابعة للفعل و الانفعال الماديّ الواقع في تلك المظاهر، و بانقطاع ذلك ينقطع الظهور؛ فالتغيّر إنّما يقع في مرحلة المظاهر البدنيّة من حيث أعمالها، و أمّا الصورة العلميّة، وإن كانت جزئيّة حسّيّة، فلا تغيّر فيها. و الدليل على ذلك: أنّا نقدر على إعادة الصور التي أحسنّاها قبل زمان بعينها، و لو كانت الصورة المحسوسة ماديّة، لزالّت بزوال الحركات الماديّة، و امتنع ذكرها بعينها بالضرورة. هذا.

و أمّا تعلق العلم الإحساسيّ و الخياليّ بالتغيّرات و الحركات و المقادير التي تحتل القسمه و وجوب مطابقة الصورة العلميّة للمعلوم الخارجيّ، فالعلم بالتغيّر و الحركة و الانقسام غير تغيّر  
له

تغيره<sup>١٠</sup>، لا متغير؛ وتعلّق العلم بالمتغير - أي حضوره عند العالم - إنّما هو من حيث ثباته، لا تغيره؛ وإلا لم يكن حاضراً، فلم يكن حضور شيء لشيء، هذا خلف.

تنبيه:

يمكن أن يعمّم التقسيم بحيث يشمل العلم الحضورى. فالعلم الكلّي كعلم العلة بمعلولها من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول<sup>١١</sup> بنحو أعلى وأشرف؛ فإنّه لا يتغير بزوال

كل العلم وحركته وانقسامه. فافهم ذلك. والواجب مطابقة الصورة العلمية للخارج بحسب الماهية، لا بحسب نحو الوجود، هذا. انتهى.

ولا يخفى: أنّه على هذا يرجع التقسيم المذكور إلى تقسيم العلم الحضورى إلى: ما له معدّات متغيرة، وما ليس له معدّات متغيرة. وتفسير العلم الكلّي بالثابت والجزئى بالمتغير، يكون من قبيل الوصف بحال متعلّق الموصوف. فالكلّي هو العلم الذي يكون معدّاته ثابتة غير متغيرة، والجزئى ما يكون معدّاته متغيرة غير ثابتة.

١٠- قوله ﷺ: «التغير ثابت في تغيره»

دفع دخل، هو أنّه لا بدّ في العلم من أن يطابق المعلوم، فكيف يمكن أن يتحقّق العلم بالتغير ولا يكون العلم نفسه متغيراً. وحاصل الدفع: أنّ التغير ثابت في تغيره، والعلم إنّما يتعلّق بالتغير من حيث ثباته. فحركة القمر مثلاً ثابتة في كونها حركة وتغيراً، والعلم إنّما يتعلّق بها من حيث ثباتها. هذا؛ ولذا تكون الصورة العلمية من الحركة ذات امتداد قارّ ممتدّ من أول ما رأيناه منها إلى آخرها. وقد مرّ في الفصل الرابع من المرحلة التاسعة أنّ الخيال يحصل على صورة الحركة بأخذ الحدّ بعد الحدّ منها وجمعها صورة متصلة مجتمعة الأجزاء.

١١- قوله ﷺ: «كعلم العلة بمعلولها من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول»

أي: كعلم العلة الذاتى بمعلولها، الناشئ من علمها بذاتها، لأنّ العلة واجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، فعلمها بذاتها علم بمعلولها، كما سيأتى في الفصل الحادى عشر من المرحلة الثانية عشرة. فقله: «الواجدة» من الوصف المشعر بالعلية.

المعلول، لو جاز عليه الزوال<sup>١٢</sup>. و العلم الجزئيّ كعلم العلة بمعلولها الدائر، الذي هو عين المعلول<sup>١٣</sup>؛ فإنه يزول بزوال المعلول.

﴿قوله﴾: «كعلم العلة بمعلولها من ذاتها»

و كعلمها بمعلولها المجرد علماً فعليّاً هو عين وجود معلولها.

١٢- قوله ﴿﴾: «لو جاز عليه الزوال»

التعبير بـ«لو» إنّما يصح في المجردات، حيث إنّها لا يمكن عليها الزوال. و أمّا المادّيات، فهي دائرة زائلة، فلا يستقيم بالإضافة إليها التعبير بـ«لو» الدال على الامتناع.

١٣- قوله ﴿﴾: «كعلم العلة بمعلولها الدائر الذي هو عين المعلول»

أي: علم العلة الفعلّي بالمعلول الدائر. و العلم الفعلّي عين الفعل. فإذا كان الفعل دائراً متغيّراً، كان العلم متغيّراً. و ذلك كعلمه تعالى بالموجودات المادّيّة، فإنّها متغيّرة في جواهرها و أعراضها، و وجوداتها عين علمه تعالى. هذا على ما هو الحقّ من تعلّق علمه تعالى بالمادّيات. و أمّا على ما يراه المصنّف ﴿﴾ من أنّ العلم مجرّد مطلقاً، فالعلم الجزئيّ هنا أيضاً يكون بمعناه الذي ذهب إليه في العلم الحسوليّ، من أنّه علم بالتغيّر لا علم متغيّر.





## الفصل الخامس

### في أنواع التعقل<sup>١</sup>

#### ذكروا أنَّ العقل ثلاثة أنواع

أحدها: أن يكون عقلاً بالقوة<sup>٢</sup>، أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل<sup>٣</sup>، ولا له

#### ١- قوله ﷺ: «في أنواع التعقل»

المراد بالتعقل هو الإدراك الكلّي من أقسام العلم الحسولي، أي ما هو قسيم للإحساس و التخيّل. يدلّ عليه كلمات الشيخ في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء، وكلمات صدر المتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٣ ص ٣٦٨-٣٨٢، بل صرّح بذلك الحكيم السبزواري ﷺ في تعليقه على الأسفار. لكن لا يخفى عليك إمكان إجراء هذه الأقسام الثلاثة في العلم الخياليّ أيضاً.

وقد يستظهر من قوله في آخر هذا الفصل: «و الذي ذكره من التقسيم إنّما أوردوه تقسيماً للعلم الحسوليّ» أنّه حمل التعقل في عنوان الفصل على المطلق العلم الحسوليّ، وقد عدّ الحكيم السبزواري ﷺ في غرر الفرائد ص ١٤٣: الإجماليّ و التفصيليّ أقساماً لمطلق العلم. و سيعمّم المصنّف ﷺ هذا التقسيم للعلم الحسوليّ في الفقرة الأخيرة من هذا الفصل.

#### ٢- قوله ﷺ: «أحدها: أن يكون عقلاً بالقوة»

أي: عقلاً هيولانياً، كما صرّح بذلك صدر المتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٣ ص ٣٦٨، وإذ لم تكن القوة المدركة فعلية، لم يكن إدراكه و هو التعقل فعليّاً، بل يكون تعقلاً بالقوة. و يحصل بذلك النوع الأوّل من التعقل، و هو التعقل بالقوة. و قال الحكيم السبزواري ﷺ في الأسفار ج ٣ ص ٣٦٨: «عَدَّ قُوَّةَ التَّعْقُلِ تَعْقُلاً إِنَّمَا هُوَ لِأَنَّ قُوَّةَ الشَّيْءِ طَبِيعَةٌ مِنْهُ، وَ لَوْلَاهَا لَمْ يَكُنِ الشَّيْءُ وَ لَمْ يَتَحَوَّلْ مِنْ أَدْنَى إِلَى أَعْلَى». انتهى.

#### ٣- قوله ﷺ: «وأي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل»

شيء من المعقولات بالفعل، لخلوّه عن عامّة المعقولات.

الثاني: أن يعقل معقولاً واحداً أو معقولات كثيرة بالفعل، مميّزاً بعضها من بعض مرتباً لها؛ وهو العقل التفصيلي.

الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل، من غير أن يتميز بعضها من بعض؛ وإنما هو عقل بسيط إجماليّ فيه كلّ التفاصيل. ومثّله بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك بها علم، فحضرك الجواب في الوقت؛ وأنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل<sup>٤</sup>، لكن لا تميّز لبعضها من بعض ولا تفصيل، وإنما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب؛ كأنّ ما عندك من بسيط العلم منبع تنبع وتجري منه التفاصيل. ويسمّى عقلاً إجماليّاً.

والذي ذكره من التقسيم إنما أوردوه تقسيماً للعلم الحسوليّ. وإذ قد عرفت في ما تقدّم أنّ كلّ علم حسوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ، كان من الواجب أن تتلقّى البحث بحيث ينطبق على العلم .....

٤ أي: لا يعقل نفسه ولا يتصوره تصوّراً كليّاً. قال الحكيم السبزواري في ذيل نفس هذه الجملة من الأسفار ج ٣ ص ٣٦٨: «إذ تعقله لنفسه أيضاً بالقوّة، وإن توهم ذاته وتخيّل، كالنفس الجاهلة التي لا تقدر على تعقل ذاتها، وتخيّل ذاتها أوّلات وضع وجهه ونحوهما انتهى. ولما كان للعقل أن يعقل نفسه بتعقّلات وتصوّرات كليّة كثيرة، مثل «موجود» و«عقل» و«واحد» و«مدرّك» و«ممكّن» وأمّثالها، أتوا بصيغة الجمع، وقالوا: لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل.

٤- قوله ﷺ: «تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل»

وإن لم تكن تلك المسائل ممّا قوع سمعك من قبل. كالمسائل المستحدثة في كلّ علم؛ فإنّ من له ملكة ذلك العلم، يجيب عنها وبيّنها إذا سئل عنها، وإن لم يسبق له تصوّر عنها وحكم فيها.

الحضوريّ؛ فلا تغفل. وكذا في ما يتلو هذا البحث من مباحث العلم الحصوليّ.

٥. قوله ﷺ: «كان من الواجب أن تتلقّى البحث بحيث ينطبق على العلم الحضوريّ»

فالعلم الحضوريّ بالقوّة كعلم النفس بذاتها قبل أن تبلغ مرتبة المثال أو العقل. والعلم الحضوريّ التفصيليّ، كعلم العلّة بمعاليلها علماً فعليّاً هو عين وجود المعاليل. والعلم الحضوريّ الإجماليّ، كعلم العلّة بمعاليلها علماً ذاتيّاً هو عين ذاتها الواجدة لجميع معاليلها بنحو أعلى وأشرف.

و من وجه آخر يمكن أن يقال: كلّما كان العلم الحصوليّ بالقوّة كان العلم الحضوريّ أيضاً بالقوّة، وكلّما كان تفصيليّاً أو إجمالياً، كان كذلك؛ لأنّ كلّ علم حصوليّ مأخوذ من علم حضوريّ. وأيضاً كلّ علم حصوليّ هو في الحقيقة علم حضوريّ.



## الفصل السادس

### في مراتب العقل<sup>١</sup>

ذكروا أنَّ مراتب العقل أربع<sup>٢</sup>:

إحداها: العقل الهولاني، وهي<sup>٣</sup> مرتبة كون النفس خالية عن جميع المعقولات. و

#### ١- قوله ﷺ: «مراتب العقل»

و قد يعبر عنها بدرجات العقل النظري، كما قد يعبر عنها بمقامات العقل، فراجع الفصل الأول من المقالة الأولى من رسالة اتحاد العاقل والمعقول لصدر المتألهين ﷺ.

#### ٢- قوله ﷺ: «ذكروا أنَّ مراتب العقل أربع»

يستفاد منهم أنَّ هذه المراتب، يمكن اعتبارها بالقياس إلى كل واحد من المعلومات، فيختلف حال النفس بقياسها إلى المعلومات المختلفة، إذ قد تكون النفس بالقياس إلى بعض المعلومات في مرتبة العقل الهولاني، وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة، وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل، وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد، كما صرح بذلك في شرح الهداية الأثيرية ص ٢٠٧، ويمكن اعتبارها بالقياس إلى جميع المعلومات. كما قد يظهر من غرر الفرائد ص ٣١٢.

والذي يظهر من المصنّف ﷺ أنه اعتبرها بالقياس إلى جميع المدركات، حيث عرّف العقل الهولاني بمرتبة تكون النفس فيها خالية عن جميع المدركات، وأتى بالبدهيّات والنظريّات في تعريف العقل بالملكة والعقل بالفعل بصيغة الجمع المحلّى باللام الظاهر في العموم، وعَدّ العقل بالمستفاد عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني. وعلى هذا، فلا بدّ أن يفسر قوله: «لجميع ما حصلته» بجميع ما يمكن لها تحصيله، من المسائل التي هي كمالات النفس الناطقة، من العلوم الحقيقيّة. كما في هامش غرر الفرائد ص ٣١٢.

#### ٣- قوله ﷺ: «هي»

تسمى العقل الهولاني، لشباهته الهولي الأولى في خلوقها عن جميع الفعليات.  
و ثانيها: العقل بالملكة<sup>٤</sup>، وهي مرتبة تعقلها للبدهيّات، من تصوّر أو تصديق،  
فإن العلوم البديهيّة أقدم العلوم<sup>٥</sup>، لتوقّف العلوم النظرية عليها.  
و ثالثها: العقل بالفعل<sup>٦</sup>، وهي مرتبة تعقلها للنظريّات باستنتاجها من  
البدهيّات.

✽ الضمير يرجع إلى «إحداها» وهكذا في «ثانيها» و «ثالثها»، أو يرجع إلى العقل في الجميع،  
ولكنّه أثّر رعاية لجانب الخبر.

#### ٤- قوله ﷺ: «العقل بالملكة»

سمّي بذلك إمّا لأنّه ملكة بالنسبة إلى العقل الهولاني، الذي هو قوّة بالنسبة إليها. و قوّة  
الشيء عدمه، فكان بين المرتبتين تقابل العدم و الملكة. و إمّا لرسوخ استعداد الانتقال إلى  
المعقولات في هذه المرتبة. فالملكة على الأوّل مقابل لعدم الملكة. و على الثاني مقابل للحال.  
صرّح بذلك كلّ الحكيم السبزواري ﷺ في غرر الفوائد ص ٣١١ متناً و هامشاً.  
و يحتمل أن يكون الملكة بمعنى الفطنة و رأس المال، فحيث إنّ العلوم البديهيّة التي تدرك  
في هذه المرتبة هي رأس المال للتجارة العلميّة، سمّيت هذه المرتبة بالعقل بالملكة.

#### ٥- قوله ﷺ: «فإن العلوم البديهيّة أقدم العلوم»

تعليلاً لتقدّم مرتبة العقل بالملكة على العقل بالفعل.

#### ٦- قوله ﷺ: «العقل بالفعل»

قال صدر المتألّهين ﷺ في مفاتيح الغيب ص ٥٢٠: «و إمّا سمّي هذا العقل بالفعل، لأنّ للنفس  
بحسبه أن تشاهد المعقولات المكسبة متى شاءت، من غير تجسّم كسب. و ذلك لتكرّر مطالعتها  
للمعقولات مرّة بعد أخرى، و تكثر رجوعها إلى المبدء الوهاب، و اتّصالها به كزرة بعد أولى، حتّى  
حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب اللّه و الاتّصال به من غير مانع داخليّ، و إن منعها الشواغل  
البدنيّة ما دامت في الدنيا عن كنه الرجوع.» انتهى ما أردناه.

و في شرح الهداية الاثنيّة ص ٢٠٦، ذكر وجه آخر أيضاً، هو أنّه سمّيت بالعقل بالفعل  
لمسبوقيّتها بالعقل بالملكة الذي هو كالقوّة لها؛ فإنّ العقل بإدراك البديهيّات يقوى على إدراك  
النظريّات بسببها.

ورابعتها: تعقلها لجميع ما حصلته<sup>٧</sup>، من العقولات البديهية أو النظرية المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي، باستحضارها الجميع وتوجهها إليها من غير شاغل مادي<sup>٨</sup>؛ فتكون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني؛ وتسمى العقل المستفاد<sup>٩</sup>.

٧- قوله ﷺ: «لجميع ما حصلته»

أي: لجميع ما يمكنها تحصيله. كما مرّ آنفاً في بعض تعاليقنا على هذا الفصل.

٨- قوله ﷺ: «و توجهها إليها من غير شاغل مادي»

أي: والتفاتاً إليها بالفعل. كما في بداية الحكمة.

٩- قوله ﷺ: «تسمى العقل المستفاد»

قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات ج ٢ ص ٣٥٥: «هو المسمى بالفعل المستفاد، لأنها مستفادة من عقل فقال في نفوس الناس، يخرجها من درجة العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد» انتهى. وقال صدر المتألهين ﷺ في مفاتيح الغيب ص ٥٢٣: «و سمي به لاستفادة النفس إيّاه ممّا فوقها» انتهى.





## الفصل السابع

في مفيض هذه الصور العلمية<sup>١</sup>

مفيض الصور العقلية الكلية جوهر عقليّ مفارق للمادة، عنده جميع الصور العقلية الكلية. وذلك لما تقدّم<sup>٢</sup> أنّ هذه الصور العلمية مجردة من المادة، مفاضة للنفس، فلها مفيض؛ ومفيضها إما هو النفس، تفعلها و تقبلها معاً؛ وإما أمر خارج ماديّ، أو مجرد.

أما كون النفس هي المفيضة لها الفاعلة لها، فمحال؛ لاستلزامه كون الشيء الواحد

### ١- قوله ﷺ: «في مفيض هذه الصور العلمية»

أي: في فاعلها القريب. ولا يخفى: أنّ الكلام في هذا الفصل مسوق على منسلك المشائين، الذين ينسبون الإفاضة والتأثير إلى غيره تعالى أيضاً، ويرونه تعالى علّة العلل ومسحوراً لها. وأما على طريقة الحكمة المتعالية، فالمفيض لكل شيء ذاته تبارك وتعالى.

وقد مرّ بيان كلا المسلكين في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، وسيأتي أيضاً في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة.

### قوله ﷺ: «في مفيض هذه الصورة العلمية»

مراده من الصور العلمية هنا، هي العلوم الحسوليّة، التي تاخذها النفس - في رأي المصنّف تبعاً لصدر المتألهين ﷺ - من معلوم حضوريّ، هو مجرد عقليّ أو مثاليّ. ومفيضها هو ذلك المجرد، لكنّه وجود واحد جامع بوحدته وبساطته كلّ معلوم، والنفس إنّما تشاهد منه ما تستعدّ له، فيفيض عليها منه صورة مناسبة له.

### ٢- قوله ﷺ: «ولما تقدّم»

في الفصل الأوّل.

فاعلاً وقابلاً معاً<sup>٣</sup>، وقد تقدّم بطلانه<sup>٤</sup>. وأما كون المفيض أمراً مادّياً، فيبطله أنّ المادّي أضعف وجوداً من المجرّد، فيمتنع أن يكون فاعلاً لها والفاعل أقوى وجوداً من الفعل. على أنّ فعل العلل المادّية<sup>٥</sup> مشروط بالوضع، ولا وضع للمجرّد.

فتعيّن أنّ المفيض لهذه الصور العقلية، جوهر مجرّد عقلي؛ هو أقرب العقول المجردة من الجوهر المستفيض؛ فيه جميع الصور العقلية المعقولة عقلاً إجمالياً؛ تتّحد معه

### ٣- قوله ﷺ: «لاستلزامه كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً»

إن قلت: كيف يكون العقل الإجمالي خلاقاً للتفاصيل؟ أليست التفاصيل علوماً جديدة؟<sup>١</sup> و أليست النفس في مرتبة العقل الإجمالي فاعلاً لها، وهي مع ذلك قابل لها أيضاً؟<sup>٢</sup>

قلت: النفس حين تكون فاعلة للصور، لا تكون قابلة لها بمعنى المستكملة بها، وإنما تكون متّصّفة بها اتّصاف العلّة بمعلولها. وقد مرّ في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة الفرق بين القبول بمعنى الاستكمال، والقبول بمعنى الاتّصاف، وأنّ المستحيل هو كون شيء واحد فاعلاً ومستكملاً بشيء، وأما كونه فاعلاً له ومتّصّفاً به، فلا بأس باجتماعهما في شيء واحد.

### ٤- قوله ﷺ: «قد تقدّم بطلانه»

في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة.

### ٥- قوله ﷺ: «على أنّ فعل العلل المادّية»

المراد بها العلل الجسمانية، التي مرّت الإشارة إلى بعض أحكامها في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة. ومن تلك الأحكام أنّ فعلها مشروط بالوضع الخاص. وليس المراد من العلل المادّية هنا العلّة المادّية التي تقابلها العلّة الصوريّة.

### ٦- قوله ﷺ: «فيه جميع الصور العقلية المعقولة عقلاً إجمالياً»

لا يخفى: أنّ هذه الصور عند المشائين قائمة بالجوهر المجرّد قيام الوجود الذهني بالنفس؛ لأنّهم يرون علمه تعالى و علم العقول المجردة علماً حصولياً. وأما عند المصنّف تبعاً لصدر المتألّهين ﷺ، فوجود الصور فيه إنّما هو وجدانه بوجوده جميع الصور بوجود واحد بسيط هو عين وجوده؛ لأنّ العلّة واجدة لكمال المعلول ووجوده بنحو أعلى وأشرف.

النفس المستعدة للتعلُّل<sup>٧</sup> على قدر استعدادها؛ فتستفيض منه ما تستعدُّله من الصور العقلية.

فإن قلت: هب أن الصور العلمية الكلية بإفازة الجوهر المفارق، لما تقدّم من البرهان؛ لكن ما هو السبب لنسبة الجميع إلى عقل واحد شخصي؟ هلاً أسندوها إلى عقول كثيرة مختلفة الماهيات، بنسبة كل واحد من الصور إلى جوهر مفارق غير ما ينسب إليه غيره<sup>٨</sup>، أو بنسبة كل فريق من الصور إلى عقل غير ما ينسب إليه فريق آخر؟

قلت: الوجه في ذلك ما تقدّم في الأبحاث السابقة<sup>٩</sup> أن كل نوع مجرد منحصر في فرد؛ و لازم ذلك أن سلسلة العقول التي يشتملها البرهان<sup>١٠</sup>، و يثبت استناد وجود

#### ٧- قوله ﷺ: «تتحد معه النفس المستعدة للتعلُّل»

هذا الاتحاد من قبيل اتحاد المعلول بعلته، الذي مرّ في الفصل الثاني، و هو اتحاد الرقيقة بالحقيقة.

#### ٨- قوله ﷺ: «غير ما ينسب إليه غيره»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «غير ما ينسب إليه» فقط.

#### ٩- قوله ﷺ: «تقدّم في الأبحاث السابقة»

في الفصل السابع من المرحلة الخامسة.

#### ١٠- قوله ﷺ: «لازم ذلك أن سلسلة العقول التي يشتملها البرهان»

و ذلك لأن المفروض عدم الاختلاف بينها بالشدة و الضعف، و الكمال و النقص، فلو كان هناك عقولان في مرتبة واحدة، كانا فتردين من نوع واحد. هذا.

و لكن لا يخفى: أن عدم اختلاف أمرين بالشدة و الضعف، و عدم كون أحدهما علّة للآخر لا يلزم كونهما من نوع واحد؛ فانك ترى أنواع المنصر - و كذا المعدن و النبات و الحيوان - لا اختلاف بينها بالشدة و الضعف، و ليس بينها تشكيك طولي مع أنها أنواع مختلفة.

و كذا الاختلاف بالشدة و الضعف و التشكيك الطولي بين أمرين، لا يلزم كونهما نوعين

المادّيات والآثار المادّية إليها، كلّ واحد من حلقاتها نوع منحصر في فرد، وأنّ كثرتها كثرة طويلة مترتبة، منتظمة من علل فاعلة آخذة من أول ما صدر منها من المبدأ الأول إلى أن ينتهي إلى أقرب العقول من المادّيات والآثار المادّية. فستعيّن استناد المادّيات والآثار المادّية إلى ما هو أقرب العقول إليها، وهو الذي يسمّيه المشاؤون بـ«العقل الفعال».

ثمّ مختلفين؛ فإنّ ربّ النوع والمثال الأفلاطوني - عند من يثبت - موافق في الماهية النوعية لأفراده المادّية، مع أنّ المثال علّة وأفراده المادّية معلولة له. هذا.

والمصنّف رحمه الله بعد ما يبرهن في الفصل العشرين من المرحلة الثانية عشرة على انحصار النوع المجزّد في فرد، وأنّ الكثرة في العقول إنّما هي كثرة نوعيّة لا فرديّة، يصحّح بأنّ الكثرة النوعيّة تتصوّر على وجهين: طويلة وعرضيّة.

ومثله ما في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة، حيث إنّ بعد إقامة البرهان المعروف على انحصار النوع المجزّد في فرد، قال: «ثمّ إنّ له ما استحالّت الكثرة الأفراديّة في العقل المفارق، فلو كانت فيه كثرة فهي الكثرة النوعيّة، بأنّ توجد منه أنواع متباينة كلّ نوع منها منحصر في فرد. ويتصوّر ذلك على أحد وجهين: إمّا طويلاً، وإمّا عرضاً. والكثرة طويلاً: أن يوجد هناك عقل ثمّ عقل إلى عددٍ معيّن، كلّ سابق منها علّة فاعلة للاحقه مباين له نوعاً. والكثرة عرضاً: أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة، ليس بعضها علّة لبعض ولا معلولاً، وهي جميعاً معلولات عقل واحد فوقها». انتهى.

فكان من الأولى أن يجب المصنّف رحمه الله عن الاعتراض المذكور بأنّ الحكماء افترقوا فرقتين: الفرقة الأولى المشاؤون، الذين لا يعتقدون بعقول عرضيّة، و يستندون جميع ما في عالم المادة إلى عقل واحد، هو آخر العقول الطويّة، يسمّونه العقل الفعال.

والفرقة الثانية الإشراقيّون، الذين يعتقدون بعقول عرضيّة واقعة في نهاية السلسلة الطويّة، كلّ منها يوجد نوعاً من الأنواع المادّية بأفراده القليلة أو الكثيرة، ويعني بتدبير أمرها وإكمالها. فيستندون وجود أفراد الإنسان والكمالات الفائضة عليهم إلى جوهر مجزّد عقليّ، هو ربّ نوع الإنسان ومثاله.

فعلى كلا القولين، فالمفيض للصور العقليّة عقل واحد شخصي. وهو المطلوب.

نعم، الإشرافيون منهم أثبتوا وراء العقول الطولية و دونها عقولاً عرضية، هي أرباب الانواع المادية؛ لكنهم يرون وجود كل نوع بأفراده المادية وكمالاتها<sup>١١</sup>، مستنداً إلى ربّ ذلك النوع و مثاله<sup>١٢</sup>.

و نظير البيان السابق الجاري في الصور العلمية الكلية، يجري في الصور العلمية الجزئية؛ و يتبين به أنّ مفيض الصور العلمية الجزئية جوهر مفارق مثالي، فيه جميع الصور الجزئية<sup>١٣</sup> على نحو العلم الاجمالي، تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد، فيفيض عليها الصور المناسبة.

#### ١١- قوله ﷺ: «لكنهم يرون وجود كل نوع بأفراده المادية وكمالاتها»

فالإنسان وكمالاته، و منها العلم، مستندة إلى ربّ نوع الإنسان، فجميع الصور العلمية الكلية في جميع أفراد الإنسان، لا تكون مستندة إلا إلى جوهر مجرد واحد، هو مثال الإنسان. قوله ﷺ: «بأفراده»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بأفرادها»

#### ١٢- قوله ﷺ: «و ربّ ذلك النوع و مثاله»

المثال هنا هو العقل المجرد، أي المثال الأفلاطوني، لا المثال المقابل للعقل و المادة، كما لا يخفى.

#### ١٣- قوله ﷺ: «جواهر مفارقة مثالي في جميع الصور الجزئية»

أقول: بل لكل صورة علمية جزئية أو لفريق منها مفيض خاص، لما سيأتي في الفصل الحادي والعشرين من المرحلة الثانية عشرة، أنّ في عالم المثال أمثلة الصور الجوهرية التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم.



## الفصل الثامن

ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر و تصديق

فإنّه إمّا صورة ذهنيّة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب<sup>١</sup>، كالعلم بالإنسان و مقدّم الشرطيّة، و يسمّى تصوّراً؛ و إمّا صورة ذهنيّة من علوم معها إيجاب أو سلب<sup>٢</sup>، كالقضايا الحملية و الشرطيّة<sup>٣</sup>، و يسمّى تصديقاً.

---

١- قوله ﷺ: «من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب»

هذا هو الصحيح، كما في بداية الحكمة، لا ما في النسخ من قوله: «من معلوم واحد من غير إيجاب أو سلب». و قوله: «من غير إيجاب أو سلب» نعت للكثير، حيث إنّ الواحد لا يحتاج إلى هذا القيد، لعدم إمكان تعلق الإيجاب و السلب به، و ذلك لأنّ الإيجاب و السلب إنّما يتعلّقان بالنسبة، و لا نسبة إلّا بعد وجود الطرفين.

٢- قوله ﷺ: «معها إيجاب أو سلب»

اعمّ من أن يكون إيجاب شيء أو سلبه عنه، و تسمّى حمليّة، أو أن يكون إيجاب الاتصال و الاستلزام بين نسبة و أخرى أو سلبه، و تسمّى متّصلة، أو أن يكون إيجاب الانفصال و العناد بين النسبتين أو سلبه، و تسمّى منفصلة.

٣- قوله ﷺ: «كالقضايا الحملية و الشرطيّة»

يظهر منه ترادف القضيّة و التصديق. و هو الأمر الذي صرّح به في بداية الحكمة في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة، حيث قال: وينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر و تصديق؛ لأنّه إمّا صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير، من غير إيجاب أو سلب، و يسمّى «تصوّراً»، كتصوّر الإنسان و الجسم و الجوهر؛ و إمّا صورة حاصلة من علوم معها إيجاب شيء أو سلب شيء عن شيء، كقولنا: الإنسان ضاحك، و قولنا: ليس الإنسان بحجر. و يسمّى «تصديقاً»، و باعتبار



ثم إن القضية، بما أنها تشتمل على إيجاب أو سلب، مركبة من أجزاء فوق الواحد<sup>٤</sup>. والمشهور أن القضية الحملية الموجبة مؤلفة من الموضوع والمحمول و النسبة الحكمية - التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع<sup>٥</sup> - والحكم باتحاد الموضوع مع المحمول. هذا في الهليات المركبة، التي محمولاتها غير وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان ضاحك؛ وأما الهليات البسيطة، التي المحمول فيها هو وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان موجود، فهي مركبة من أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، إذ لا معنى لتخلل النسبة - وهي وجود رابط - بين الشيء و وجوده الذي هو نفسه<sup>٦</sup>.

ثم حكمه وقضية. انتهى.

وقد جعل شيخنا المحقق التصديق مشتركاً لفظياً بين القضية والعلم الذي يستلزم اعتقاداً وحكماً. لكن المشهور بينهم هو أن القضية تدل على ثبوت نسبة أو عدم ثبوتها، فهي قول يحتمل الصدق والكذب، فهي من أقسام اللفظ المركب، بينما التصديق من أقسام العلم الحسولي. فهما متباينان مفهوماً، ثم إن القضية تتصور فتصير قضية معقولة. ولما كان التصديق إدراك وجود النسبة التي في القضية أو عدمها إدراكاً يستتبع الاعتقاد والإذعان، فلا تصديق إلا ويتعلق بقضية. لكن لا يخفى: أن القضية لا تستلزم التصديق، فإن كلاً من المتناقضين قضية، وقد تكون كلتاها مشكوكتين، وإذا حصل العلم المستتبع للاعتقاد باحداهما، فالأخرى قضية وليس فيها تصديق. وأيضاً المخيلات والموهومات وجميع المشكوكات قضايا، ولا تقارن تصديقاً.

٤- قوله ﷺ: «من أجزاء فوق الواحد»

إشارة إلى أن الأجزاء هنا جمع منطقي، أريد بها الأكثر من واحد.

٥- قوله ﷺ: «والنسبة الحكمية التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع»

أي: هي مقايضة المحمول بالموضوع، و بعبارة أخرى: هو تصور المحمول منتسباً إلى الموضوع، كما سيصرح به المصنف ﷺ بعد أسطر.

٦- قوله ﷺ: «إذ لا معنى لتخلل النسبة - وهي وجود رابط - بين الشيء و وجوده الذي هو نفسه»

وَأَنَّ الْقَضِيَّةَ الْحَمَلِيَّةَ السَّالِبَةَ مُؤَلَّفَةٌ مِنَ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ وَالنَّسَبَةُ الْحَكْمِيَّةُ الْإِبْجَائِيَّةُ أَوِ السَّلْبِيَّةُ<sup>٧</sup>؛ وَلَا حَكْمَ فِيهَا<sup>٨</sup>، لِأَنَّ فِيهَا حَكْمًا عَدْمِيًّا؛ لِأَنَّ الْحَكْمَ جَعَلَ

لا يخفى ما فيه من الخلط بين القضية ومطابقها؛ فإنّ مطابق الهليات البسيطة وإن لم يكن إلا شيئاً واحداً، إلا أنّ القضية وهي العلم التصديقي - في رأي المصنّف - فيها علوم، هي في المثال مفهوم الإنسان ومفهوم الوجود، ولا ريب في تغايرهما، لما تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الأولى من زيادة الوجود على الماهية، فيتصوّر الإنسان والوجود؛ وبلاحظ النسبة بينهما، وأنه هل الإنسان موجود أم لا، ثمّ يحكم بأنّ الإنسان موجود.

ولو تمّ ما ذكره من عدم وجود النسبة في الهليات البسيطة، لم يتصوّر فيها حكم؛ لأنّ الحكم هو العلم بوجود النسبة، فإذا لم تكن هناك نسبة، لم يكن حكم، بل ولم يكن موضوع ومحمول أيضاً، فلم تكن قضية أصلاً.

قوله ﷺ: «إذ»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «إذا».

٧- قوله ﷺ: «وَالنَّسَبَةُ الْحَكْمِيَّةُ الْإِبْجَائِيَّةُ أَوِ السَّلْبِيَّةُ»

اختلفوا في النسبة الحكمية التي في القضية السالبة هل هي إيجابية أو سلبية. فالقدماء من الفلاسفة على الأوّل. والمشهور بين المتأخّرين هو الثاني. قال صدر المتألّهين ﷺ في الأسفار ١، ص ٣٦٥: «الفلاسفة المتقدّمون على أنّ النسبة الحكمية في كلّ قضية - موجبة كانت أم سالبة - ثبوتية، ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات، وأنّ مدلول القضية السالبة ومفادها ليس إلّا رفع تلك النسبة الإيجابية... خلافاً لما شاع بين المتأخّرين والمتفلسفين، من أنّ في السالبة نسبة سلبية، هي غير النسبة الإيجابية». انتهى.

وقد ذهب المصنّف ﷺ و صدر المتألّهين ﷺ والشيخ إلى الأوّل. وقد عدّه المصنّف ﷺ في بداية الحكمة مشهوراً بين الفلاسفة.

قوله ﷺ: «وَالنَّسَبَةُ الْحَكْمِيَّةُ الْإِبْجَائِيَّةُ أَوِ السَّلْبِيَّةُ»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «النسبة الحكمية السلبية».

٨- قوله ﷺ: «وَلَا حَكْمَ فِيهَا»

شيء شيئاً، وسلب الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه.

والحق أن الحاجة في القضية إلى تصوّر النسبة الحكيمية إنما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس، لا بما هو جزء للقضية<sup>٩</sup>. فالنسبة الحكيمية على تقدير تحققها خارجة عن القضية<sup>١٠</sup>. وبتعبير آخر: إن القضية هي الموضوع والمحمول والحكم، لكن النفس تتوصل إلى الحكم الذي هو جعل الموضوع هو المحمول بتصور المحمول منتسباً إلى الموضوع أولاً<sup>١١</sup> ليتأتى منها الحكم. ويدل على ذلك خلو الهليات البسيطة عن النسبة الحكيمية وهي قضايا، كما تقدّم. فالقضية بما هي قضية لا تحتاج في تحققها إلى

٩ فيه: أن الذي ذهب إليه الجمهور هو أن لا حمل في السالبة. لا أنه لا حكم فيها. فراجع الأسفار ج ١ ص ٣٦٦. وقد اختلط الحكم بالحمل عنده<sup>١٢</sup> في تعليقه على الأسفار ج ١ ص ٣٦٥ أيضاً. حيث إن صدر المتألهين<sup>١٣</sup> ينسب القول بعدم وجود الحمل في السالبة إلى القدماء، ويفسره هو بعدم وجود الحكم.

٩- قوله<sup>١٤</sup>: «من جهة الحكم بما هو فعل للنفس لا بما هو جزء للقضية»

فإن القضية والتصديق إنما تكون قضية وتصديقاً بما أنه علم وحاكي، فالحكم إنما يكون جزءاً للقضية من جهة وجوده الذهني، أي من جهة حكايته وكونه مرآة، أي كونه ما به ينظر. و يحتاج إلى النسبة الحكيمية بما أنه فعل للنفس وجود خارجي، حيث إن النفس لا يتأتى منها الحكم إلا بعد مقايسة المحمول بالموضوع. والحاصل أن النفس وإن كانت تحتاج إلى النسبة الحكيمية في فعلها الحكم، لكن الحكم بما أنه فعل للنفس لا يكون من أجزاء القضية، بل إنما يكون جزءاً لها بما أنه حال بذاته، بمعنى أنه لو لم يكن الحكم فعلاً للنفس ولكن كان حاكياً لكان جزءاً للقضية، ولو كان فعلاً لها ولكن لم يكن حاكياً لم يكن جزءاً للقضية.

١٠- قوله<sup>١٥</sup>: «فالنسبة الحكيمية على تقدير تحققها خارجة عن القضية»

كما في الهليات المركبة موجهة أم سالبة.

١١- قوله<sup>١٦</sup>: «هو المحمول بتصور المحمول منتسباً إلى الموضوع أولاً»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «هو جعل الموضوع هو المحمول أولاً بتصور المحمول منتسباً إلى الموضوع».

النسبة المحكيّة، هذا.

و أمّا كون الحكم فعلاً نفسانياً في ظرف الإدراك الذهني، فحقيقته في قولنا: زيد قائم، مثلاً، أنّ النفس تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً هو زيد القائم، ثمّ تنال عمراً قائماً و تنال زيداً غير قائم، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهومي «زيد» و «القائم»، فتجزئ<sup>١٢</sup>، و تخزنها عندها. ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج<sup>١٣</sup>، أخذت زيداً و القائم المخزونين عندها و هما اثنان، ثمّ جعلتها واحداً، و هذا هو الحكم الذي ذكرنا أنّه فعل - أي جعل و إيجاد - منها تحكي به الخارج<sup>١٤</sup>.

فالحكم فعل من النفس، و هو مع ذلك من الصور الذهنيّة الحاكية لما وراءها. و لو كان تصوّراً مأخوذاً من الخارج، لم تكن القضية مفيدة لصحّة السكوت، كما في أحد جزئي الشرطيّة. و لو كان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة و استمداد من الخارج، لم يحك الخارج. و سيوافيك<sup>١٥</sup> بعض ما يتعلّق بالمقام. و قد تبين بما مرّ: أنّ كلّ تصديق يتوقّف على تصوّرات أكثر من واحد، فلا تصديق إلّا عن تصوّر.

١٢- قوله ﷺ: «فتجزئ».

أي: تجزئ وهما. وإلا فالصورة العلميّة لا تقبل التجزئة و هو الانقسام. و التجزئة الوهميّة هنا، هو أنّ الذهن بعد ما نال زيداً القائم، ثمّ نال زيداً غير قائم و عمراً قائماً، تستعدّ لدرك كلّ من مفهومَي زيد و القائم مستقلاً بعد ما نالهما مركّباً كمفهوم واحد.

١٣- قوله ﷺ: «إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج»

سواء أرادت حكايته لنفسها أم أرادت حكايته لغيرها.

١٤- قوله ﷺ: «تحكي به الخارج»

لا يخفى عليك: أنّ الحكم من جهة كونه صورة ذهنيّة حالّ بنفسه للخارج، و لكونه حاكياً بنفسه تستفيد منه النفس و تحكي به الخارج.

١٥- قوله ﷺ: «سيوافيك»

في الفصل العاشر.



## الفصل التاسع

### ينقسم العلم الحصولي إلى بديهي ونظري

البديهي - ويسمى ضرورياً أيضاً - ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظراً،  
كتصور مفهوم الوجود، والشيء<sup>٢</sup> والوحدة، والتصديق بأن الكل أعظم من جزئه،

#### ١- قوله ﷺ: «ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر»

وكما أنه لا يحتاج إلى اكتساب ونظر، كذلك بدايته و عدم حاجته إلى اكتساب ونظر لا  
تحتاج إلى اكتساب ونظر؛ لأنّ بدايته جميع البدييات من الوجدانيات. فالفرضية «الكل أعظم من  
جزئه» بدئية أولية، وقضية «أنا مسرور بلقائك» وجدانية، وقضية «الأربعة ثلث الاثنى عشر»  
فطرية مثلاً. وإذا جعلنا كلاً من هذه القضايا موضوعاً، وحملنا عليه قولنا: «بديهي» حصلنا على  
ثلاث قضايا، كلّها من الوجدانيات.

#### قوله ﷺ: «ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر»

لا يخفى عليك: أنّ البديهي كما عرّفه المصنّف ﷺ ما لا يحتاج إلى نظر، وإن كان قابلاً للإثبات  
بطريق النظر. وبعبارة أخرى: البديهي قسمان: قسم لا يمكن الاستدلال عليه بحيث لو فرض أنه  
أنكره منكر لم يكن لنا طريق إلى إثباته - مثل استحالة اجتماع النقيضين، وأصل العلية، ووجود  
الواقعية العينية، وكشف العقل البشري عن الواقع - وقسم يمكن أن يستدلّ عليه، فلو أنكره منكر  
أمكن الإتيان بخجة تثبته. وعندئذ تكون الحجّة في الحقيقة تنبيهاً على أمر بديهي. مثل مسألة  
أصالة الوجود التي يمكن أن يعبر عنها بقولنا: «الوجود موجود» فإنّ هذه القضية بدئية أولية و  
لكن تفرض مجهولاً و يستدلّ، وقد مرّ من المصنّف ﷺ في الفصل الخامس من المرحلة الأولى  
قوله: «وقد عدّ الشيخ امتناع إعادة المعلوم بعينه ضرورياً. وقد أقاموا على ذلك حججاً هي  
تنبيهات بناء على ضرورة المسألة» انتهى.

#### ٢- قوله ﷺ: «الوجود والشيء»

وَأَنَّ الأربعة زوج. والنظري ما يحتاج في تصوّره - إن كان علماً تصورياً - أو في التصديق به - إن كان علماً تصديقياً - إلى اكتساب و نظر، كتصوّر ماهيّة الإنسان، و الفرس، و التصديق بأنّ الزوايا الثلاث مساوية لثلاثين، و أنّ الإنسان ذو نفس مجردة. و قد أنهموا البديهيّات<sup>٣</sup> إلى ستّة أقسام، هي: المحسوسات، و المتواترات، و التجريّيات، و الفطريّات، و الحدسيّات<sup>٤</sup>، و الأوّليّات، على ما بيّنه في المنطق<sup>٥</sup>.

جاء في المعرفة الأولى من المقالة الأولى من كتاب المعارف الإلهيّة لمحمد رفيع بيرزاده من تلامذة المولى رجب على التبريزي أنّ الوجود مرادف لـ «الثبوت» و «الحصول» و «الكون» و الشيء مرادف لـ «الأمر» و «ما» و «الذي». فراجع «مستخبّاتي از آثار حكماى الهى ايران ج ٢ ص ٢٤٥».

### ٣- قوله ﷺ: «و قد أنهموا البديهيّات»

يلوح منه أنّ حصر البديهيّات في السّ لا يكون عقليّاً، بل استقرائيّاً. ثمّ لا يخفى عليك: أنّ هذا الحصر للبديهيّات التصديقيّة، و لم أر منهم شيئاً في بيان أقسام البديهيّات التصرّويّة و حصرها.

### ٤- قوله ﷺ: «الحدسيّات»

في النسخ: الوجدانيّات. و الصحيح ما أثبتناه، لأنّ الوجدانيّات قسم من المحسوسات التي تسمّى مشاهدات أيضاً. فذكرها في النسخ قسماً لها ليس على ما ينبغي. فكان الأولى تركها و ذكر الحدسيّات بدلها، حتّى يطابق ما جاء في الكتب المنطقيّة. فراجع شرح المطالع، ص ٣٣٢، و أساس الاقتباس، ص ٣٤٥، و الجواهر النضيد، ص ١٩٩، و القواعد الجليّة، ص ٣٩٤ و البصائر النصيريّة، ص ١٣٩.

### ٥- قوله ﷺ: «على ما بيّنه في المنطق»

أي: لا نطيل بذكرها بعد ما بيّنه في المنطق، و إن لم تكن من مسائل المنطق؛ فإنّ المنطق هو علم الفكر، يعلم منه ضروب الانتقال من المعلومات إلى المجهولات؛ و أمّا أنّه ما هي المعلومات، و ما هي البديهيّات منها؟ فليس بيانه على المنطقيّ و علم المنطق، بل على الفيلسوف و الفلسفة.

وأولى البديهيات بالقبول الأوليات؛ وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها مجرد تصوّر الموضوع والمحمول<sup>٦</sup>، كقولنا: الكلّ أعظم من جزئه، والشئ ثابت لنفسه، أو المقدّم والتالي، كقولنا: العدد إمّا زوج وإمّا فرد.

وأولى الأوليات بالقبول قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، التي يفصح عنها<sup>٧</sup> قولنا: إمّا أن يصدق الإيجاب و يكذب السلب، أو يصدق السلب و يكذب

#### ٦- قوله ﷺ: «أولى البديهيات بالقبول الأوليات»

لأنّ الأوليات لا يحتاج التصديق بها إلى أكثر من تصوّرها. وهذا بخلاف سائر البديهيات. و أيضاً تمتنع نقاضها أي من الممتنع صدق نقاضها بدلها، بخلاف المحسوسات و التجريبات و الحدسيات و المتواترات.

#### ٧- قوله ﷺ: «يكفي في التصديق بها مجرد تصوّر الموضوع والمحمول»

لا يخفى: أنّه لا يكفي في الأوليات مجرد تصوّر ذات الموضوع و ذات المحمول، بل لابدّ مع ذلك من اعتبار كلّ منهما مع الآخر. وهذا معنى النسبة الحكميّة. و لا يفرق في ذلك بين أن نقول بكون النسبة الحكميّة جزءاً للفضية و بين أن لانقول بذلك؛ فإنّ تعريف الأولي بما أنّه أولي لا ربط له بعدد أجزاء القضية. كما أنّ المتواترات و المجربات مثلاً يؤتى في تعريفها بتكرّر السماع و المشاهدة، مع أنّ السماع و تكرّره و المشاهدة و تكرّرها ليس شيء منها من أجزاء القضية.

فلابدّ أن يكون مراده من الموضوع و المحمول هو الموضوع بوصف كونه موضوعاً و المحمول بوصف كونه محمولاً، و واضح أنّه لا يتمّ هذان الوصفان إلّا بالنسبة الحكميّة. و هكذا في قوله «أو المقدّم و التالي» و بما ذكرنا يرتفع التعارض بين ما ذكره المصنّف في تعريف الأوليات و بين ما يذكره القوم من أنّها قضايا يكفي في التصديق بها تصوّر الموضوع و المحمول و النسبة الحكميّة.

#### ٨- قوله ﷺ: «يفصح عنها»

في المعجم الوسيط: أفصح عن مراده: بيّنه و لخصه.

#### قوله ﷺ: «عنها»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «عنه»



الإيجاب<sup>٩</sup>، وهي منفصلة حقيقية لا تستغني عنها في إفادة العلم<sup>١٠</sup> قضية نظرية ولا بديهية، حتى الأوليات: فإن قولنا: الكل أعظم من جزئه، مثلاً، إنما يفيد العلم إذا منع النقيض، وكان نقيضه كاذباً.

فهي أول قضية يتعلّق بها التصديق<sup>١١</sup>، وإليها تنتهي جميع العلوم النظرية و البديهية<sup>١٢</sup> في قياس استثنائي<sup>١٣</sup> يتمّ به العلم؛ فلو فرض فيها شكّ، سرى ذلك

٩- قوله ﷺ: «إِنَّمَا أَنْ يَصْدُقَ الْإِيجَابُ وَيَكْذِبَ السَّلْبُ أَوْ يَصْدُقَ السَّلْبُ وَيَكْذِبَ الْإِيجَابُ»

لا حاجة إلى قوله: «و يكذب السلب» في المقدم، و لا إلى قوله: «و يكذب الإيجاب» في التالي. و ذلك لأن القضية الحقيقية تدلّ على كلا الأمرين.

و قد مرّ في الفصل السادس من المرحلة السابعة قوله: «فمآل تقابل التناقض إلى قضية منفصلة حقيقية، هي قولنا: إِنَّمَا أَنْ يَصْدُقَ الْإِيجَابُ وَ إِنَّمَا أَنْ يَصْدُقَ السَّلْبُ» انتهى.

١٠- قوله ﷺ: «فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ»

أي: في إفادة اليقين، و هو الاعتقاد المانع من النقيض.

١١- قوله ﷺ: «فَهِىَ أَوَّلُ قَضِيَّةٍ يَتَعَلَّقُ بِهَا التَّصْدِيقُ»

أقول: بل أول قضية يتعلّق التصديق بها قضية «أَنَّ الوجود موجود».

١٢- قوله ﷺ: «وإليها تنتهي جميع العلوم النظرية و البديهية»

يعني جميع التصديقات، فلا يشمل حكمه هذا التصورات، كما لا يخفى.

قوله ﷺ: «وإليها تنتهي جميع العلوم النظرية و البديهية»

والذي يتوقّف على أمّ القضايا إنما هو نفي نقائضها. فلو فرض شكّ فيها لم يمكن نفي

نقائضها، بل احتمال مع صدقها صدق نقائضها أيضاً، فيجتمع العلم بصدقها مع احتمال صدق نقيضها.

و ممّا ذكرنا يتبيّن أن الشكّ في أمّ القضايا لا يستلزم الشكّ في جميع القضايا و بطلان العلم.

١٣- قوله ﷺ: «فِي قِيَاسِ اسْتِثْنَائِيٍّ»

هو قياس استثنائي انفصالي مقدمته الأولى المنفصلة الحقيقية المذكورة بصورة شخصية، و

في جميع القضايا و بطل العلم من أصله.

و يتفرع على ذلك:

أولاً: أن لنا في كل قضية مفروضة، قضية حقة، إما هي نفسها، أو نقيضها.

٣٠ مقدمة الثانية استثناء عين المقدم أو التالي؛ تقول - مشيراً إلى قولنا الكل أعظم من الجزء مثلاً - إما أن يصدق إيجاب هذه القضية أو يصدق سلبها، لكن يصدق إيجابها؛ فينتج أنه لا يصدق سلبها. و يحصل بذلك امتناع نقيضها، و هو العلم.

إن قلت: كيف تكون البديهيات بدئية عندما يكون حصول العلم بها متوقفاً على قياس استثنائي؟ أو ليس كل ما يحصل العلم به بحجة نظرية؟!

قلت: النظري هو ما يحتاج إلى اكتساب و فكر، و الفكر حركات ثلاث: حركة العقل من المطلوب إلى المعلومات، و حركته بين المعلومات و اختيار ما يصلح لتأليف قياس يثبت المطلوب، و حركته من المعلومات المختارة إلى المطلوب، و هذا إنما يحتاج اليه فيما إذا لم يكن القياس بنفسه حاضراً لدى الذهن، و أمّا فيما يكون قياسه حاضراً متركزاً في الذهن فلا يحتاج فيه إلى اكتساب و فكر، فهو بديهي.

و يمكن الرد عليه:

أولاً: بأن مقتضى ما ذكر رجوع جميع البديهيات إلى الفطريات.

و ثانياً: بأن مقتضى انتهاء جميع النظريات و البديهيات إليها أن تنتهي نفسها إلى نفسها؛ فإن قضية «إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب» أيضاً قضية بدئية لا يحصل العلم بها إلا إذا علم امتناع نقيضها، و لا يعلم امتناع نقيضها إلا إذا علم قولنا «إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب». هذا.

فالحق أن يقال: إن العلم إذا فسر بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع الحاصل عن علته، فكل قضية إنما يحصل العلم بها من علته الخاصة به، و لا يتوقف العلم بها على شيء آخر حتى غير علته الخاصة حتى قضية «إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب» المستأمة بأولى الأوائل. و أمّا لو زدنا في تعريف العلم قيد كونه مانعاً من التقيض فحصول العلم بكل قضية و إن كان متوقفاً على أم القضايا إلا أن الذي يتوقف عليها هو نفي نقيضها.

و ثانياً: أَنَّ نقيض الواحد واحد<sup>١٤</sup>، وأن لا واسطة بين النقيضين.  
و ثالثاً: أَنَّ التناقض بين التصورين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين<sup>١٥</sup>.  
كالتناقض بين الإنسان و اللاإنسان، الراجعين إلى وجود الإنسان و عدمه،  
الراجعين إلى قولنا: الإنسان موجود و ليس الإنسان بموجود.

تنبيه:

السوفسطي - وهو المنكر لوجود العلم مطلقاً<sup>١٦</sup> - لا يسلم قضية أولى الأوائل؛ إذ لو

١٤- قوله ﷺ: «أَنَّ نقيض الواحد واحد»

و إلّا لزم ارتفاع النقيضين؛ فَإِنَّ كلاً من تلك الأمور المتكثرة يرتفع عنده النقيضان؛ فإذا كان  
لـ «الف» نقيضان: «ب» و «ج»، لزم كون كل من «ب» و «ج» مرتفعاً عنه النقيضان؛ فَإِنَّ «ب» يرتفع  
عنه «الف» و «ج» و هما نقيضان، و «ج» أيضاً يرتفع عنه «الف» و «ب» و هما نقيضان. و بتظير  
البيان يعلم أن لا واسطة بين النقيضين، و إلّا لزم ارتفاع النقيضين عند الواسطة.

١٥- قوله ﷺ: «التناقض بين التصورين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين»

إذ التناقض إنما هو بين الإيجاب و السلب، و التصور بما هو لا إيجاب فيه و لا سلب، و ذلك  
أَنَّ كل تصور لا بشرط بالنسبة إلى كل من الإيجاب و السلب. يدل على ذلك أَنَّ الإنسان كما يقع  
موضوعاً لأحكام ثبوتية، يمكن أن يقع موضوعاً لسلبها. فالإنسان و اللاإنسان مثلاً بما هما  
تصوران، لا يتفاوت فيهما الأمر سواء كان الإنسان موجوداً أم معدوماً.

١٦- قوله ﷺ: «السوفسطي و هو المنكر لوجود العلم مطلقاً»

فإن السوفسطي و إن كان في الظاهر منكراً للواقع الخارجي، و لكن السوفسطي في الحقيقة  
هو الذي ينكر العلم، كما يستفاد ذلك من أدلة السوفسطائيين أيضاً. و ذلك لأن في إنكار الواقعية  
دعوى للعلم بعدم وجود الواقعية، فهو في الحقيقة إثبات لواقعيات؛ إذ لا تنفك هذه الدعوى عن  
إثبات واقعية العلم و العالم و كون العلم غير كاشف عن الواقع. و بعبارة أخرى: السوفسطي و إن  
كان في بادئ الأمر يدعي العلم بعدم وجود واقع خارجي، إلّا أنه بعد الإلتفات إلى أَنَّ في هذه  
تن

سَلَمَها كان ذلك اعترافاً منه بأنَّ كلَّ قضيتين متناقضتين فإنَّ إحداها حقّة صادقة، و فيه اعتراف بوجود علم ما<sup>١٧</sup>.

ثمَّ إنّ السوفسطي<sup>١٨</sup>، بما يظهر من الشكّ في كلّ عقد<sup>١٩</sup>، إمّا أن يعترف بأنّه يعلم أنّه شاكّ، وإمّا أن لا يعترف. فإن اعترف بعلمه بشكّه، فقد اعترف بعلم ما؛ فيضاف إليه تسليمه لقضية أولى الأوئل، ويتبعه العلم بأنَّ كلَّ قضيتين متناقضتين فإنَّ إحداها حقّة صادقة. وتعبّ ذلك علوم أخرى<sup>٢٠</sup>.

هذه الدعوى تسليمياً بوجود واقع الخارجي بل واقعيّات خارجيّة، ينتقل إلى انكار وجود العلم مطلقاً، حتّى العلم بعدم وجود واقع خارجي.

صرّح بذلك كلّ المصنّف في المقالة الثانية من أصول فلسفة؛ فيؤول أمر السوفسطي إلى أن يظهر الشكّ في كلّ شيء. ولذا قال المصنّف بعد سطرين: «ثمَّ إنّ السوفسطي بما يظهر من الشكّ في كلّ عقد» انتهى.

١٧- قوله ﷺ: «و فيه اعتراف بوجود علم ما»

اعتراف بقضية أولى الاوائل تفصيلاً، واعتراف بصدق كلّ قضية أو نقيضها إجمالاً.

١٨- قوله ﷺ: «ثمَّ إنّ السوفسطي»

شروع في بيان كيفية مقابلة السوفسطائيين وعلاجهم.

ولا يخفى: أنّ الكلام هنا في من يدعي الشكّ أو يعدّ من الشكّاكين وإن لم يكن في الحقيقة سوفسطائياً منكرًا لوجود العلم مطلقاً، كما لا يخفى أنّ حصر السوفسطائيين في الطوائف التسع المذكورين في الكتاب حصر استقرائي.

١٩- قوله ﷺ: «في كلّ عقد»

أي: في كلّ قضية؛ فإنَّ العقد من أسماء القضية.

٢٠- قوله ﷺ: «وتعبّ ذلك علوم أخرى»

في المعجم الوسيط: عَبَّ يَعْبُ فُلَانٌ فَلَانًا عَبًّا: خَلَفَ و جاء بعقبه.

قوله ﷺ: «وتعبّ ذلك علوم أخرى»

وإن لم يعترف بعلمه بشكّه، بل أظهر أنّه شاكّ في كلّ شيء و شاكّ في شكّه ليس يجزم بشيء نفّت محاجّته ولم ينجع فيه برهان<sup>٢١</sup>.

و هذا الإنسان إمّا مصاب بأفة اختلّ بها إدراكه، فليراجع الطيب؛ وإمّا معاند للحقّ، يظهر ما يظهر ليدحض به الحقّ فيتخلّص من لوازمه؛ فليضرب، وليعذب<sup>٢٢</sup>، ولينع مما يحبّه، وليجبر على ما يبغضه؛ إذ كلّ شيء و نقيضه عنده سواء.

نعم! بعض هؤلاء المظهرين للشكّ ممّن راجع العلوم العقلية و هو غير مسلّع بالأصول المنطقية و لا متدرّب في صناعة البرهان<sup>٢٣</sup>، فشاهد اختلاف الباحثين

ثمّ إنّّه إذا اعترف بشكّه بوجودانه إمّا ألزم بعلمه بأمر أخرى يجدها أيضاً، إذ لا فرق بين الوجدانيّات في ذلك، و إذا اعترف بقضيّة أولى الاوائل ألزم بغيرها من الأوّليات كذلك.

٢١- قوله ﷺ: «لم ينجع فيه برهان»

في قواميس اللغة «لم ينجع»، بخلاف ما في النسخ من قوله: «لم ينجع»؛ و لذا قال المصنّف ﷺ في بداية الحكمة: «لم ينجع»

٢٢- قوله ﷺ: «فليضرب و ليعذب»

قال الشيخ في الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء ص ٥٣ ط. مصر: «و أمّا المتعنّت فينبغي أن يكلف شروع الثّار، إذ الثّار و اللاتار واحد؛ و أن يولم ضرباً، إذ الوجع و اللّوجع واحد؛ و أن يمنع الطعام و الشراب، إذ الأكل و الشرب و تركهما واحد.» انتهى.

٢٣- قوله ﷺ: «و لا متدرّب في صناعة البرهان»

وجه تخصيصه بالذكر، أنّ المفيد للحقّ و اليقين هو البرهان فقط، دون سائر الصناعات، و لذا عدّه الشيخ فريضة و سائر الصناعات نافلة. قال في كتاب البرهان من الشفاء، ص ٥٤: «والغرض الأفضل ... هو التوصل إلى كسب الحقّ و اليقين. و هذا الغرض يفيد هذا الفن، دون سائر الفنون. و الأولى في كلّ شيء أن يقدّم الأهمّ، و أن يصرف الشغل إلى الغرض قبل النفل. فأما ما يفيد سائر الفنون، فكان من الأمور التي ينتفع ببعضها في الأمور المدنية المشتركة، دون استفادة الكمالات الخاصّة، إلّا ما يتعلّم منه على سبيل ما يتعلّم الشرّ ليحذر. و الكمال الخاصّ قبل

في المسائل بالإثبات والنفي، ورأى الحجج التي أقاموها على طرفي النقيض، ولم يقدر - لقلّة بضاعته - على تمييز الحقّ من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض<sup>٢٤</sup> في المسألة بعد المسألة<sup>٢٥</sup>، فأساء الظنّ بالمنطق، وزعم أن لا طريق إلى إصابة الواقع يؤمن معه الخطأ في الفكر، ولا سبيل إلى العلم بشيء على ما هو عليه.

وهذا، كما ترى، قضاء بتّي منه بأمر كثيرة، كتابين أفكار الباحثين وحججه من غير أن يترجّح بعضها على بعض، واستلزام ذلك قصور الحجّة مطلقاً عن إصابة الواقع، فعسى أن يرجع بالتنبيه عن مزعمته؛ فليعالج بإيضاح القوانين المنطقية، وإراءة قضايا بديهية<sup>٢٦</sup> لا تقبل الشكّ في حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع سلبه عن نفسه؛ وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا<sup>٢٧</sup>، وليؤمر أن

«الكمال المشترك؛ وذلك لأنّ بعضها يتعلّم ليتحرّز منه، وبعضها ليرتاض به أو ليكبح به معاند الحقّ، وبعضها ليقدر به على مخاطبة الجمهور في حملهم على المصالح بما يظنون منه ظناً أو يتخيّلون تخيلاً». انتهى.

٢٤- قوله ﷺ: «طرفي النقيض»

هذا هو الصحيح، كما في بداية الحكمة ونهاية الحكمة طبعة الزهراء، بخلاف ما في بعض النسخ من قوله: «طريق النقيض».

٢٥- قوله ﷺ: «وبعد المسألة»

هذا هو الصحيح، كما في بداية الحكمة وطبعة الزهراء، بخلاف ما في بعض النسخ من قوله: «وبعد المسألة».

٢٦- قوله ﷺ: «وإراءة قضايا بديهية»

وتذكير أنّ اختلاف الباحثين ولو أوجب الشكّ في العلوم النظرية، لكنّه لا وجه لأن يوجب الشكّ في العلوم البديهية التي لم يختلفوا فيها.

٢٧- قوله ﷺ: «ليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا»

فإنّه كثيراً ما يوجب تصوّر أجزاءها التصديق بها، كما في البديهيّات الأولى. كما أنّه ربّما يكون الشكّ والإنكار مسبباً عن عدم تصوّر أجزاء القضية تصوّراً صحيحاً.

يتعلم العلوم الرياضية<sup>٢٨</sup>.

وهناك طائفتان من الشكّاكين دون من تقدّم ذكرهم. فطائفة يسلمون الإنسان وإدراكاته، ويظهرون الشكّ في ما وراء ذلك؛ وطائفة أخرى تفتنوا بما في قولهم: «نحن وإدراكاتنا» من الاعتراف بأنّ للواحد منهم علماً بوجود غيره من الأناسي وإدراكاتهم، ولا فرق بين هذا العلم وبين غيره من الإدراكات في خاصّة الكشف عمّا في الخارج، فبدّلوا الكلام من قولهم: أنا وإدراكي.

و يدفعه أنّ الإنسان ربما يخطأ في إدراكاته<sup>٢٩</sup>، كأخطاء الباصرة واللامسة وغيرها من أغلاط الفكر<sup>٣٠</sup>؛ ولولا أنّ هناك حقائق خارجية يطابقها الإدراك أو لا يطابقها، لم يستقم ذلك. على أنّ كون إدراك النفس وإدراك إدراكاتها إدراكاً

٢٨- قوله ﷺ: «وليؤمر أن يتعلم العلوم الرياضية»

و ذلك لفائدتين الأولى: رياضة الذهن وإمامته بالمعقولات حتّى يستعد لإدراك القضايا الفلسفية. ومن هنا كان أفلاطون قد كتب على باب مدرسته أنّه «من لم يحسن الهندسة فلا يدخل المدرسة».

الثانية: الالتفات إلى علوم نظريّة لا اختلاف فيها، وذلك لوضوح مفاهيمها، وبداية شكل القياس فيها. فإنّ لميّة ابتعاد الرياضيات عن الغلط - كما نبّه عليه الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من برهان الشفاء ص ١٩٦، ط. مصر - هو وضوح مفاهيمها، وبداية شكل القياس فيها. لا ما ذكره بعض الفلاسفة الغربيين من أنّها هي التجربة؛ فإنّ التجربة لا تفيد يقيناً أصلاً، كيف وأنت ترى تبدّل الآراء في العلوم التجريبية يوماً بعد يوم؟!

٢٩- قوله ﷺ: «وإنّ الإنسان ربّما يخطأ في إدراكاته»

لما كان هؤلاء الشكّاكون إنّما ذهبوا إلى الشكّ بحجّة خطأ الحواسّ - على حدّ تعبيرهم - صحّ اخذ المصنّف - رضوان الله تعالى عليه - من نفس دليلهم دفعاً لمرامهم. وإلّا فلو كانوا لم يتمسكوا بالخطأ لم يستقم دفع مدّعاهم بوجود الخطأ؛ لأنّه كان لهم عند ذلك أن لا يقرّوا بوجود الخطأ.

٣٠- قوله ﷺ: «من أغلاط الفكر»

إشارة إلى أنّ الخطأ ليس للحواسّ، بل للفكر في تفسير ما يناله من طريق الحواسّ.

علمياً، وكون ما وراء ذلك من الإدراكات شكوكاً، مجازفة بيّنة<sup>٣١</sup>.

ومن السفسطة قول القائل: إن الذي يفيد البحث التجريبي أن المحسوسات، بما لها من الوجود الخارجي، ليست تطابق صورها التي في الحس<sup>٣٢</sup>، وإذا كانت العلوم تنتهي إلى الحس؛ فلا شيء من المعلوم يطابق الخارج، بحيث يكشف عن حقيقته<sup>٣٣</sup>.

### ٣١- قوله ﷺ: «مجازفة بيّنة»

لما مرّ أنفاً من أنه لا فرق بين هذا العلم وبين غيره من الإدراكات في خاصّة الكشف عما في الخارج.

لا يقال: لا مجازفة؛ فإن إدراك النفس وإدراك إدراكاتها علوم حضورية، والعلم الحضورى لا يحتمل الخطأ، بخلاف إدراكاتها لما وراءها التي هي علوم حصولية. فإنه يقال: إدراك النفس ذاتها وإدراكها لإدراكاتها بالعلم الحضورى خارج عن محلّ الكلام، لأنّ المقسم للبديهي والنظري هو العلم الحصولي. و قولهم: «أنا وإدراكي» علم حصولي.

إن قلت: إدراك النفس ذاتها وإدراكاتها وإن كان إدراكاً حصولياً، لكنّه مأخوذ من معلوم حضوري، وهو السبب في كشفه عن الواقع. وهذا بخلاف سائر الإدراكات.

قلت: الكشف والحكاية من الخواص اللازمة بل من مقومات العلم الحصولي، من دون فرق بين ما يؤخذ من معلومات حضورية وبين ما لا يؤخذ منها.

هذا مضافاً إلى ما أثبتّه المصنّف ﷺ في الفصل الأوّل، من أنّ العلوم الحصولية بأجمعها مأخوذة من معلومات حضورية، هي المجردات العقلية أو المثالية التي تحضر بوجوداتها عند النفس فتشاهدها مشاهدة حضورية.

٣٢- قوله ﷺ: «وأنّ المحسوسات، بما لها من الوجود الخارجي، ليست تطابق صورها التي في الحس»

قال في بداية الحكمة حكاية عنهم: «إنّ الصوت، بما له من الهوية الظاهرة على السمع، ليس له وجود في خارجه؛ بل السمع إذا اتصل بالارتعاش بعدد كذا، ظهر في السمع في صورة الصوت؛ وإذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشاً، ظهر في البصر في صورة الضوء واللون». انتهى.

### ٣٣- قوله ﷺ: «حقيقته»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «حقيقته»



و يدفعه<sup>٣٤</sup> أنه إذا كان الحس لا يكشف عن حقيقة المحسوس على ما هو عليه في الخارج، و سائر العلوم منتبهة إلى الحس، حكمها حكمه، فمن أين ظهر أن الحقائق الخارجية على خلاف ما يناله الحس<sup>٣٥</sup>، و المفروض أن كل إدراك حسّي أو منتبه إلى الحس، و لا سبيل للحس إلى الخارج؟! فآل القول إلى السفسطة، كما أن مآل القول بأن الصور الذهنية أشباح للأموار الخارجية إلى السفسطة.

و من السفسطة أيضاً قول القائل: إن ما نعدّه علوماً ظنون، ليست من العلم المانع من النقيض في شيء.

و يدفعه أن هذا القول: «إن ما نعدّه علوماً ظنون»، بعينه قضية علمية؛ و لو كان ظنيّاً، لم يقد أن العلوم ظنون، بل أفاد الظن بأنها ظنون<sup>٣٦</sup>. فتأمل و اعتبر.

و كذا قول القائل: إنّ علومنا نسبية، مختلفة باختلاف شرائط الوجود، فهناك

#### ٣٤- قوله ﷺ: (يدفعه)

هذا جواب نقضي. و يضاف إليه أيضاً أنه لو كانت العلوم كلها منتبهة إلى الحس، و كان الحس لا يكشف عن حقيقة المحسوس، فمن أين حصل هذا القول الذي اخترتموه، فإن كان لا يكشف عن حقيقة، فهو باطل، و إن كان يكشف عنها نقض نفسه.

هذا كله في مقام النقض و المناقضة.

و أمّا الجواب الحلّي فهو أن الاستدلال المذكور باطل صغرى و كبرى. أمّا الصغرى فلا أن العلوم ليست كلها حسّية أو منتبهة إلى الحس، و أمّا الكبرى فلا أن عدم مطابقة الموجودات الخارجية لصورها التي في الحس في بعض الأمور، لا يقتضي عدم مطابقة الصور التي في الحس لواقعياتها الخارجية مطلقاً.

#### ٣٥- قوله ﷺ: «فمن أين ظهر أن الحقائق الخارجية على خلاف ما يناله الحس»

قال في بداية الحكمة في هذا المقام: «... من أدرك أن حقيقة الصوت ارتعاش بعدد كذا؟! و حقيقة المبصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟! انتهى».

#### ٣٦- قوله ﷺ: «بل أفاد الظن بأنها ظنون»

و الظن لا يعني من الحق شيئاً.

بالنسبة إلى كل شرط علم، وليس هناك علم مطلق. ولا هناك علم دائم، ولا كلي، ولا ضروري.

وهذه أقوال ناقضة لنفسها؛ فقولهم: «العلوم نسبية»<sup>٣٧</sup>، إن كان نفسه قولاً نسبياً، أثبت أن هناك قولاً مطلقاً، فنقض نفسه؛ ولو كان قولاً مطلقاً، ثبت به قول مطلق، فنقض نفسه؛ وكذا قولهم: لا علم مطلقاً<sup>٣٨</sup>. وقولهم: لا علم كلياً، إن كان نفسه كلياً فنقض نفسه؛ وإن لم يكن كلياً، ثبت به قول كلي فنقض نفسه. وكذا قولهم: لا علم دائماً، وقولهم: لا علم ضرورياً، ينقضان أنفسهما، كيفما فرضا.

نعم في العلوم العملية شوب من النسبية<sup>٣٩</sup>، ستأتي الإشارة إليه<sup>٤٠</sup> إن شاء الله تعالى.

٣٧- قوله ﷺ: «فقولهم: العلوم نسبية»

أي: فإن قولهم. فهذا أيضاً من موارد استعمال المصنف الفاء للنسبية.

٣٨- قوله ﷺ: «كذا قولهم: لا علم مطلقاً»

فإن قولهم هذا بيان سلبي لسابقه، وهو قولهم: «العلوم نسبية» كفضية موجبة كلية.

٣٩- قوله ﷺ: «وفي العلوم العملية شوب من النسبية»

العلوم العملية هي الاعتباريات بالمعنى الثالث من المعاني التي يأتي ذكرها في تنبيه الفصل الآتي، وهي المعاني التصورية أو التصديقية التي لا تحقق لها في ما وراء ظرف العمل، كالرئاسة والزوجية و....

وأما أن فيها شوباً من النسبية فبيانه أن الرئاسة إنما تعتبر لزيد مثلاً في شروط وأحوال، فهو في غير هذه الشروط والأحوال مخلوع عن الرئاسة أو منخلع، أو يعتبر رئيساً على قوم فلا رئاسة له على غيرهم، وهكذا.

٤٠- قوله ﷺ: «ستأتي الإشارة إليه»

في الفصل الآتي.



## الفصل العاشر

ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري<sup>١</sup>  
والحقيقي<sup>٢</sup> هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتب عليه آثاره، وتارة في

---

١- قوله ﷺ: وينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري.

لا يخفى: أنَّ المقسم في هذا التقسيم هو التصوّر، بل خصوص التصوّر الكلّي الذي يعبر عنه بالمعقول. ولذا تسمى المفاهيم الحقيقية بالمعقولات الأولى، والمفاهيم الاعتبارية بالمعقولات الثانية.

وأما التصديق وهو إدراك وجود نسبة أو عدمها، فهو اعتباري مطلقاً، فلو كانت النسبة موجودة في الخارج، فهو معقول ثانٍ فلسفي، وإن لم تكن النسبة موجودة في الخارج - بأن كان ما في الخارج واحداً ولكن حلّله العقل إلى أمرين؛ بأن فهم منه مفهومين جعل أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً، على ما بيّنه المصنّف ﷺ في حقيقة الحكم - فهو معقول ثانٍ منطقي.

هذا على ما هو الحق في حقيقة التصديق. وأما على ما ذهب إليه المصنّف ﷺ فهو أيضاً اعتباري من جهة أنّه مركّب من التصورات، ولا أقل من أنّ الحكم والنسبة منها اعتباريان، والمركّب يتبع أخس أجزائه.

وأما التصورات الحسّية والخياليّة، التي قد يعبر عنها بالتصورات الجزئية، فهي جميعاً من العلوم الحقيقية والماهيات.

و يتبيّن بما ذكرنا أنّه يمكن أن يجعل المقسم مطلق العلم الحصولي أيضاً، كما فعله المصنّف ﷺ باعتبار أنّ جميع أقسام العلم الحصولي داخلية في أقسام هذا التقسيم، وإن لم تتحقّق جميع أقسام هذا التقسيم إلّا في الإدراك العقلي.

٢- قوله ﷺ: «الحقيقي»

الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان؛ و لازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم<sup>٣</sup>. وهذا هو الماهية المقولة على الشيء في جواب ما هو. والاعتباري خلاف الحقيقي، وهو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج، مترتباً عليه آثاره، فلا يدخل ذهن الذي حيثيته حيثية عدم ترتب الآثار الخارجية، لاستلزام ذلك انقلابه عما هو عليه، كالوجود، وصفاته الحقيقية - كالوحدة والوجوب ونحوها - أو حيثية أنه ليس في الخارج، كالعدم، فلا يدخل ذهن، وإلا لانقلب الى ما يقبل الوجود الخارجي، فلا وجود ذهنيًا لما لا وجود خارجيًا له<sup>٤</sup>. وإما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن، كمفهوم

٣ أي: هي الحقيقة التي توجد تارة في الخارج... وتارة في الذهن... ويلزمها أن تكون متساوية النسبة إلى ترتب الآثار وعدمه، وهذه الحقيقة ليست إلا الماهية، حيث توجد في الخارج وتوجد بعينها في الذهن، كما ثبت في الوجود الذهني. فالمراد بالمفهوم هو الواقع الذي حصل في الذهن. ولا يخفى عليك: أن التقسيم الحاضر إنما ينتمي على أمرين: الأول: حضور الماهيات بأعيانها في الذهن، بمعنى أنها تحضر بحقائقها لدى العقل، وليس كذلك؛ فإن الحاضر للذهن لدى العلم من الأشياء إنما هي مفاهيمها الحاكية لها. وقولهم بعينها إنما هو في مقابل القول بالإضافة الذي يرى أنه لا يحصل لدى الذهن عند العلم بالأشياء شيء أصلاً والقول بالشبح الذي يرى حضور أشباحها - دون أنفسها - لدى الذهن.

الثاني: أصالة الماهية، حيث إنه على هذا الرأي يتم وجود الماهية في الخارج، وترتب الآثار عليها. وأما بناء على اعتبارية الماهية، فالآثار إنما هي للوجود، ونسبتها إلى الماهية تجوز، كنسبة الوجود إليها.

٣- قوله ﷺ: «تساوى نسبته إلى الوجود والعدم»

ويلزمه تساوي نسبته إلى ترتب الآثار وعدمه، فيكون لا بشرط بالنسبة إلى كل منهما يجتمع مع كل منهما، فيصح بذلك قولنا: إن الموجود منه في الذهن هو نفس ما في الخارج، وهو العلم الحقيقي.

٤- قوله ﷺ: «فلا وجود ذهنيًا لما لا وجود خارجيًا له»

الكلّي، والجنس، والفصل، فلا يوجد في الخارج؛ وإلا لا تقلب.

فهذه مفاهيم ذهنية معلومة؛ لكنّها مصداقاً إمّا خارجية محضة لا تدخل الذهن، كالوجود وما يلحق به؛ أو بطلان محض، كالعدم؛ وإمّا ذهنية محضة لا سبيل لها إلى الخارج، فليست بمنترعة من الخارج؛ فليست بماهيات موجودة تارة بوجود خارجي وأخرى ذهني، لكنّها منترعة من مصاديق، بشهادة كونها علوماً حصولية<sup>٤</sup> لا يترتب عليها الآثار، فتنتزع من مصاديق في الذهن.

أما المعاني التي حيثية مصاديقها حيثية أنّها في الذهن، فإنّه كان لأذهانتنا أن تأخذ بعض ما تنتزع من الخارج، وهو مفهوم، مصداقاً تنظر إليه، فيضطرّ العقل إلى أن يعتبر له خواصّ تناسبه<sup>٥</sup>، كما أن تنتزع مفهوم الإنسان من عدّة من أفراد، كزيد و

٤ لأنّ الوجود الذهني وجود مقيس، وأمر نسبي، فما لم يكن هناك وجود خارجي يقاس إليه لم يعقل وجود ذهني.

٥ قوله: «فليست بمنترعة من الخارج»

لا يخفى عليك: أنّ هذا التعبير إنّما يناسب النظر البدوي في العلم الحصولي. وأمّا بحسب النظر الدقيق و انتهائه إلى العلم الحضوري فلا بدّ أن يقال: فليست منترعة بارتباط النفس بالخارج، إذ في ذلك النظر لا تنتزع المفاهيم من المصاديق الخارجية المادّية، بل من المجزّئات المثالية أو العقلية، وإن كان لا بدّ من استعداد النفس لهذا الانتزاع من ارتباطها بالمصاديق الخارجية المادّية.

قوله: «فليست بمنترعة من الخارج»

عطف على قوله: «فهذه مفاهيم ذهنية معلومة...» فالضمير في «ليست» يرجع إلى المفاهيم المذكورة بأقسامها الثلاثة.

٦ قوله: «بشهادة كونها علوماً حصولية»

وقد مرّ في الفرع الثاني من فروع الفصل الثالث أنّ أخذ المفهوم وانتزاعه من مصداقه يتوقّف على نوع من الاتصال بالمصداق والارتباط بالخارج.

٧ قوله: «فيضطرّ العقل إلى أن يعتبر له خواصّ تناسبه»

عمرو و بكر و غيرهم، فتأخذه و تنصبه مصداقاً<sup>٨</sup> و هو مفهوم، تنظر فيما تحفه من الخواص؛ فتجده تمام ماهية المصاديق، و هو النوع؛ أو جزء ماهيتها، و هو الجنس، أو الفصل؛ أو خارجاً مساوياً، أو أعم، و هو الخاصة أو العرض العام؛ و تجده تقبل الصدق على كثيرين، و هو الكلية. و على هذا المنهج.

و أما المفاهيم التي حيثية مصاديقها حيثية أنها في الخارج أو ليست فيه، فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبة<sup>٩</sup> و عدمه في السالبة.

٨ الاعتبار هنا بمعنى الملاحظة. أي: فيلاحظ و يرى العقل له خواص بالاضطرار. و بعبارة أخرى: يدرك العقل له خواص إدراكاً ضرورياً، لا يحتاج فيه إلى وسط. لأن هذه الخواص من الوجدانيات، و قد يشعر بذلك قوله: «فتجده تمام ماهية المصاديق، إلى آخره». انتهى.

قوله ﷺ: «إلى أن يعتبر له خواص تناسبه»

أي: يفهم له خواص تكون اعتبارية و لا تكون مفاهيم حقيقية.

٨- قوله ﷺ: «فتأخذه و تنصبه مصداقاً»

قوله: «مصداقاً» مفعول ثانٍ للفعلين على طريقة التنازع.

٩- قوله ﷺ: «أو خارجاً مساوياً أو أعم و هي الخاصة أو العرض العام»

لا يخفى: أن الخاصة - و هو العرضي المحمول على ما تحت حقيقة واحدة فقط - أعم من أن تكون شاملة لجميع أفرادها، و تسمى خاصة شاملة، أو لم تكن، فتكون أخص و غير شاملة. فتخصيص الخاصة بالخارج المساوي لا وجه له.

١٠- قوله ﷺ: «فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبة»

قال شيخنا المحقق - دام ظله - في التعليقة: «لم نجد في كلمات القوم إشارة إلى كيفية انتزاع مفهوم الوجود و تعرف الذهن عليه؛ و إنما اكتفوا بأن مفهومه بديهي التصور، بل هو أول التصورات و أعرفها. و إنما سيدنا الاستاذ - يعني به المصنف ﷺ - هو أول من تعرض له من فلاسفتنا فيما نعلم.»

قوله ﷺ: «من الحكم الذي في القضايا الموجبة»

يعني: الحملية الموجبة. كما تشهد له كلماته الآتية.

بيان ذلك: أَنَّ النفس عند أول ما تنال من طريق الحسّ بعض الماهيات المحسوسة<sup>١١</sup>، أخذت ما نالته، فاخترته في الخيال<sup>١٢</sup>؛ وإذا نالته ثانياً أو في الآن الثاني<sup>١٣</sup> وأخذته للاختزان، وجدته عين ما نالته أولاً ومنتطباً عليه، وهذا هو الحمل الذي هو اتحاد المفهومين وجوداً<sup>١٤</sup>؛ ثم إذا أعادت النفس المفهوم مكرراً بالإعادة بعد الإعادة<sup>١٥</sup> ثم جعلهما واحداً<sup>١٦</sup>، كان ذلك حكماً منها وفعلاً لها، وهو مع

١١- قوله ﷺ: «بعض الماهيات المحسوسة»

كالنباض مثلاً.

١٢- قوله ﷺ: «أخذت ما نالته، فاخترته في الخيال»

الصحيح في العبارة: تأخذ ما نالته: وتختزنه في الخيال.

١٣- قوله ﷺ: «إذا نالته ثانياً، أو في الآن الثاني»

الأول كما إذا أدرك أفراداً آخر من تلك الماهية وانتزع منها الماهية، كما انتزعها أولاً من عدة أفراد. والثاني هو أن يتذكر ويعيد الماهية التي أدركها أولاً من دون أن ينتزع ثانياً من أفراد آخر.

١٤- قوله ﷺ: «والذي هو اتحاد المفهومين وجوداً»

أعم من أن يتحداً وجوداً ذهنياً وخارجياً، كما في الحمل الأولي، أو وجوداً خارجياً فقط، كما في الحمل الشائع. والمقصود هنا هو الأول كما لا يخفى.

١٥- قوله ﷺ: «ثم إذا أعادت النفس المفهوم مكرراً بالإعادة بعد الإعادة»

يظهر منه أَنَّ الحكم غير الحمل، و أَنَّ الحمل هو وجدان النفس اتحاد المفهومين وجوداً، و الحكم بيان وحدتهما وجعلهما واحداً بعد إعادة المفهوم مكرراً. فراجع أصول الفلسفة للمصنف.

- قوله ﷺ: «مكرراً بالإعادة بعد الإعادة»

إنما احتاج إلى الإعادة المتكررة، لأن الحكم هو نسبة وجودية، لا يمكن أن يتحقق إلا بين أمرين: هما الموضوع والمحمول.

١٦- قوله ﷺ: «ثم جعلهما واحداً»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «ثم جعلهما واحداً»



ذلك محاك للخارج<sup>١٧</sup>، و فعلها هذا نسبة وجودية و وجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً<sup>١٨</sup>.

ثم للنفس أن تتصور الحكم - الذي هو فعلها - و تنظر إليه نظراً استقلالياً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً، فتصور وجود المفهوم، ثم تجرده، فتصور الوجود مفرداً من غير إضافة. فهذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم، و يقع على مصداقه الخارجي، و إن كانت حيثيته حيثية أنه في الخارج؛ فهي مصاديق له، و ليست بأفراد مأخوذ فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها<sup>١٩</sup>. ثم تنتزع من مصدايقه

#### ١٧- قوله ﷺ: «و هو مع ذلك محاك للخارج»

و الخارج هذا أعم من خارج النفس و داخلها؛ فإن النفس و علومها أيضاً أمور خارجية. و المراد بالخارج هنا هو النفس، حيث إن النظر في الحمل المذكور إلى المفهوم، و أنه هو هو، و واضح أن موطن المفهوم هو النفس.

#### ١٨- قوله ﷺ: «فعلها هذا نسبة وجودية و وجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً»

لا يخفى صراحته في أن الحكم هي النسبة الموجودة بين طرفي القضية.

#### قوله ﷺ: «فعلها»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فعله»

#### قوله ﷺ: «قائم بالطرفين اعتباراً»

قد مر أيضاً في الفصل الأول من المرحلة الثانية أن القضايا المشتعلة على الحمل الأولي، كقولنا: «الإنسان إنسان» لا رابط فيها، إلا بحسب الاعتبار الذهني فقط... إذ لا معنى لتحقق النسبة الرابطة بين الشيء و نفسه.

#### ١٩- قوله ﷺ: «و ليست بأفراد مأخوذ فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها»

فإن الفرد للشيء هو الشيء مشروطاً بخصوصيات. فالفرد هو الماهية نفسها و لكن بشرط شيء. و لما كان الوجود والعدم و غيرهما من المعقولات الثانية الفلسفية، و لم تكن هي نفس الشيء، فليس الخارج هو نفس هذه مقترناً بشرائط و خصوصيات.

صفاته الخاصة به<sup>٢٠</sup>، كالوجوب، والوحدة، والكثرة، والقوة، والفعل، وغيرها. ثم إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسة فاخترتة ثم نالت ماهية أخرى مباينة لها، لم تجد الثانية عين الأولى منطبقاً عليها، كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة؛ فإذا أحضرتهما بعد الاختزان، لم تفعل فيها ما كانت تفعله في الصورة السابقة في الماهية المكررة، من الحكم، لكنها اعتبرت ذلك فعلاً لها<sup>٢١</sup>، وهو سلب الحمل المقابل للحمل<sup>٢٢</sup>؛ ثم نظرت إليه مستقلاً، مضافاً، فتصورته سلب المحمول عن الموضوع، ثم مطلقاً، فتصورته سلباً وهدماً، ثم اعتبرت له خواص اضطراراً<sup>٢٣</sup>، كعدم الميز بين الأعدام وتميزها بالإضافة إلى الموجودات. وقد تبين مما تقدم أولاً: أن ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن

### ٢٠ قوله ﷺ: «مأخوذة»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مأخوذة»

### ٢٠- قوله ﷺ: «ثم تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصة به»

إذا لم يمكن انتزاع الوجود من المصاديق، فكيف يمكن انتزاع صفاته الخاصة به منها، والحال أن صفات الوجود عين الوجود؟!

### ٢١- قوله ﷺ: «لكنها اعتبرت ذلك فعلاً لها»

فلما كان الحكم فعلاً اعتبر العقل عدمه موجوداً؛ بأن عدم الحكم و هي اللاواقعية واقعية، كما يعتبر الفضاء الخالي من زيد عدماً لزيد. باعتبار أنه كان شاغلاً له فيما مضى.

### ٢٢- قوله ﷺ: «و هو سلب الحمل المقابل للحمل»

لا يخفى عليك: أن مراده بسلب الحمل هو عدم الحمل، ولذا أُرْدِف في السطر اللاحق قوله «سلباً» بقوله: «و عدماً»؛ وذلك لأن السالبة عنده لا حمل فيها، لا أن فيها سلب الحمل.

### ٢٣- قوله ﷺ: «ثم اعتبرت له خواص اضطراراً»

أي: رأت فيه خواص ثابتة له بالضرورة. ولكن لما كان أصل وجوده بالاعتبار كان ثبوت الخواص له أيضاً في عالم الاعتبار، ولذا عبر بقوله: «اعتبرت».

معاً<sup>٢٤</sup> - كالعلم والحياة<sup>٢٥</sup> - فهو اعتباري؛ وإلا كان الواجب ذا ماهية، تعالى عن ذلك.

و ثانياً: أن ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة - كالحركة - فهو اعتباري، وإلا كان مجنساً بأزيد من جنس واحد، وهو محال.  
و ثالثاً: أن المفاهيم الاعتبارية لا حد لها<sup>٢٦</sup>، ولا تؤخذ في حد ماهية جنساً لها<sup>٢٧</sup>.

٢٤- قوله ﷺ: «ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً»  
و بطريق أولى ما كان محمولاً على الواجب فقط.

قوله ﷺ: «ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً»

لا يخفى عليك: أن الحمل إنما يدل على كون المحمول الماهوي ماهية للموضوع إذا كان محمولاً عليه من دون اشتقاق أو زيادة «ذو»، فلما كان العلم يحمل على الواجب - الممكن حيث يقال: الواجب علم ويقال: المعجز مثلاً علم والصورة الذهنية علم - علم أنه ليس ماهية، وإلا لكان ماهية للواجب، فكان الواجب ذا ماهية. وهكذا في حمل مفهوم على أزيد من مقولة واحدة، فحيث يحمل على الجوهر والكم والكيف أنها حركة، علم أن الحركة ليست مقولة.

٢٥- قوله ﷺ: «كالعلم والحياة»

لا كالعالم والحي؛ فإن هذه المفاهيم كجميع مفاهيم المشتقات ليست من الماهية في شيء. فراجع ذيل الفصل الثالث من المرحلة الثانية مع تعاليقنا عليه.

٢٦- قوله ﷺ: «ولا حد لها»

لحد إطلاقان، الأول: الحد بالمعنى الأعم، وهو التعريف، سواء كان بالفصل أم بالخاصة، مع الجنس أو بدونه. والثاني الحد بالمعنى الأخص، وهو التعريف بالفصل. والمعنى الثاني هو المراد هنا كما لا يخفى، ويظهر مما سيأتي بعد صفحة من قوله: «أما أنها لا حد فإنها لا ماهية لها داخلية في شيء من المقولات، فلا جنس لها، فلا فصل لها، فلا حد لها» انتهى.

٢٧- قوله ﷺ: «ولا تؤخذ في حد ماهية جنساً لها»

و إن أمكن أن يكون فصلاً، لأن الفصل ليس ماهية وإتما هو من سنخ الوجود.

وكذلك سائر الصفات الخاصة بالماهيات<sup>٢٨</sup>، كالكلية<sup>٢٩</sup>، إلا بنوع من التوسع<sup>٣٠</sup>.  
تنبيه:

وللاعتباري فيما اصططلحوا عليه معانٍ آخر - غير ما تقدّم - خارجة من بحثنا<sup>٣١</sup>؛  
أحدها: ما يقابل الأصالة<sup>٣٢</sup> بمعنى: منشأة الآثار بالذات، المبحوث عنه<sup>٣٣</sup> في  
مبحث أصالة الوجود والماهية.

الثاني: الاعتباري بمعنى: ما ليس له وجود منحاز عن غيره، قبال الحقيقي الذي له

٢٨- قوله ﷺ: «وكذلك سائر الصفات الخاصة بالماهيات»

أي: كما أنه لا حدّ للمعاني الاعتبارية، وليست حدّاً و جنساً وهي من صفات الماهية، كذلك  
ليس لها سائر الصفات الخاصة بالماهيات، كالكلية التي قد مرّ في الفصل الثالث من المرحلة  
الخامسة أنها خاصّة ذهنية تعرض الماهية في الذهن.

٢٩- قوله ﷺ: «إلا بنوع من التوسع»

بأن يتوسع في الحدّ فيرتكب من العرضي العام والخاصة، كما يتركّب من الجنس والفصل، و  
يتوسع في الجنس حتّى يشمل العرضي العام، ويتوسع في تعريف الكلّي، ويعرّف بما لا يمتنع  
فرض صدقه على أكثر من مصداق واحد، سواء كان فرداً أم لم يكن، بدلاً من أن يعرّف بالمفهوم  
الذي لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من فرد واحد.

٣٠- قوله ﷺ: «خارجة من بحثنا»

في هذا الفصل. وإن كانت مبحوثة عنها في الفلسفة.

٣١- قوله ﷺ: «ما يقابل الأصالة»

الأولى أن يقال: ما يقابل الأصيل بمعنى المنشأ للآثار بالذات. فإنّ الاعتباري يقابله الأصيل،  
والاعتبارية تقابلها الأصالة.

٣٢- قوله ﷺ: «المبحوث عنه»

وصف لقوله: «ما يقابل الأصالة» أو وصف لقوله: «منشأة الآثار بالذات» و على الثاني إنّما  
ذكر الضمير لرجوعه إلى الألف واللام، فروعياً جانب اللفظ، وإن جاز تأنيثه أيضاً رعاية لجانب  
المعنى.

وجود منحاز؛ كاعتبارية مقولة الإضافة الموجودة بوجود موضوعها، وكاعتبارية النسبة الموجودة بوجود طرفيها<sup>٣٣</sup>، على خلاف الجوهر الموجود في نفسه<sup>٣٤</sup>.  
الثالث: المعنى التصوريّ أو التصديقي<sup>٣٥</sup> الذي لا تحقّق له في ما وراء ظرف

### ٣٣- قوله ﷺ: «كاعتبارية مقولة الإضافة الموجودة بوجود موضوعها»

الإضافة المقولية هيئة حاصلة للشيء من نسبه إلى شيء آخر له هيئة حاصلة له من نسبه إلى الشيء الأول؛ فهي موجودة بوجود موضوعها، كما صرح بذلك في المبحث الثالث من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة. والإضافة بمعنى النسبة - وهي الوجود الرابط - موجودة بوجود طرفيها، كما مرّ في الفصلين الأولين من المرحلة الثانية، وهي أيضاً اعتبارية بمعنى ما ليس له وجود منحاز مستقل. وبما ذكرنا يتبيّن أنّ ما في النسخ من قوله: «كاعتبارية مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفيها» لا يخلو من سقط، والصحيح ما أثبتناه.

### ٣٤- قوله ﷺ: «على خلاف الجوهر الموجود في نفسه»

وعلى خلاف الأعراض التي هي محمولة بالضميمة. نعم قد مرّ الفصل الرابع من المرحلة الخامسة وتعلّقنا عليه أنّ تقسيم العرضيّ إلى الخارج المحمول والمحمول بالضميمة إنّما هو على مبنى المشاء، حيث يعتقد بوجود منحاز للعرض مغاير لوجود الجوهر الذي هو موضوع له. وأمّا على ما ذهب إليه صدر المتألّهين ﷺ وتبعه المصنّف - رضوان الله تعالى عليه - من كون العرض من شؤون وجود الجواهر، فجميع الأعراض من الخارج المحمول. ولعلّه لهذا اقتصر المصنّف ﷺ هنا على ذكر الجوهر فقط.

### ٣٥- قوله ﷺ: «والمعنى التصوريّ أو التصديقي»

المعنى التصوريّ مثل «الرئاسة» و«الملكيّة». والمعنى التصديقيّ مثل «زيد رئيس» و«هذا الكتاب مملوك لزيد»؛ فإنّه إذا كان أحد طرفي القضية اعتبارياً كان التصديق بوجود النسبة أو عدمها بينه وبين الطرف الآخر أيضاً اعتبارياً.

### قوله ﷺ: «والمعنى التصوريّ أو التصديقي»

وتسمّى الاعتباريات العملية، كما تسمّى الاعتباريات بالمعنى الأخصّ، ويقابلها الاعتباريّ بالمعنى الأعمّ وهو الذي يكون قسماً للحقيقيّ في انقسام العلم الحسوليّ إلى اعتباريّ وحقيقيّ. صرح بما ذكر في المقالة السادسة من أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ.

العمل<sup>٣٦</sup>. و مآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها<sup>٣٧</sup> لأنواع الأعمال - التي هي حركات مختلفة - و متعلقاتها، للحصول على غايات حيوية مطلوبة؛ كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم، ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره و هداية أعضائه إلى واجب العمل؛ و اعتبار المالكية لزيد - مثلاً - بالنسبة إلى ما حازه من المال، ليكون له الاختصاص بالتصرف فيه كيف شاء كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه، كالنفس الإنسانية المالكة لقواها؛ و اعتبار الزوجية بين الرجل و المرأة ليشترك<sup>٣٨</sup> الزوجان في ما يترتب على

### ٣٦- قوله ﷺ: «لا تحقّق له في ما وراء ظرف العمل»

فالرئاسة الاعتبارية لا تحقّق لها إلا بتصرّف الرئيس و إطاعة الموثوسين إياه و هداية الرئيس لهم. و هكذا.

و إن شئت فقل: هذه المعاني إنّما هي من المشهورات بالمعنى الأخصّ، و هي التي تطابق عليها آراء العقلاء من دون أن يكون لها واقع وراء هذا التطابق. و لا يخفى عليك: أنّ التحقّق المنفي، هو التحقّق الحقيقي العيني؛ و ذلك لأنّ هذه الاعتباريات متحقّقة في وعاء الاعتبار، فلها تحقّق اعتباري.

### ٣٧- قوله ﷺ: «المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها»

قد يظهر منه أنّ المفاهيم الاعتبارية المبحوث عنها مستعارة من المفاهيم الماهوية، إذ هي المفاهيم الحقيقية، و هي التي تكون ذات حدود. و هذا المعنى يظهر أيضاً من قوله الآتي: «نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها». و لكن ليس كذلك. بل المراد من المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية هنا - بقرينة المقابلة - هي المفاهيم التي حقائق في ما وراء ظرف العمل، سواء كانت مفاهيم ماهوية أم غيرها.

و إنّما فسرناها كذلك، لأنّ المفاهيم هذه ليست منحصرة في ما استعيرت من الماهيات. كما ترى في المالكية. فإنّ الملكية الحقيقية حقيقتها العلية.

و على هذا فقوله: «بحدودها» بمعنى: بمآلها من المعاني. و لم يرد من الحدّ معناه الأخصّ.

### ٣٨- قوله ﷺ: «ليشترك»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «ليشترك»

المجموع، كما هو الشأن في الزوج العددي<sup>٣٩</sup>. وعلى هذا القياس.

و من هنا يظهر: أنَّ هذه المعاني الاعتبارية لا حدَّ لها، ولا برهان عليها.

أما أنَّها لا حدَّ لها، فلاَّتها لا ماهية لها<sup>٤٠</sup> داخلية في شيء من المقولات، فلا جنس لها، فلا فصل لها، فلا حدَّ لها. نعم! لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها<sup>٤١</sup>.

و أما أنَّها لا برهان عليها، فلاَّ أنَّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدّماته

٣٩- قوله ﷺ: «كما هو الشأن في الزوج العددي»

فهذا و ذاك يشتركان في ما يترتب عليهما من الانثوية و الزوجية. فالانثوية و الزوجية واحدة، و هذا و ذاك شيان يشتركان في وصف واحد.

٤٠- قوله ﷺ: «ولا ماهية لها»

لأنَّ الماهية ما يقال في الجواب ما هو، و لا هوية للاعتباريات، حتّى تكون لها ماهية تحمل عليها في جواب ما هو.

و إذا لم تكن لها ماهية، فلا جنس لها؛ إذ الجنس جزء الماهية المشترك بينها و بين غيرها.

و إذا لم يكن لها جنس فلا فصل لها؛ لأنَّ الفصل هو ما يميّز الشيء عن ما يشاركه في الجنس، فما لا جنس له فلا فصل له. و لذا قالوا: إنَّ لفظة «الشيء» في تعريف الفصل - حيث يقولون: إنَّه ما يقال في جواب أي شيء هو في ذاته - كناية عن الجنس.

و إذا لم يكن لها فصل فلا حدَّ لها، لأنَّ قوام الحدِّ بالفصل. فإن كان مع الجنس القريب فتأم، و إلّا فنأنص.

و من هنا يظهر أن كلاً من المعطوفات بالفاء، تفريع على ما قبله.

٤١- قوله ﷺ: «نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها»

أي: من الحقائق التي يستعار لهذه المعاني الاعتبارية مفاهيم تلك الحقائق، ولا يخفى: أنَّ هذا إنَّما هو فيما إذا كانت المفاهيم المستعارة مفاهيم ماهوية، كالرئاسة و الزوجية. و إلّا فليس لها حدود لحقائقها، حتّى تستعار للاعتباريات المأخوذة منها.

ضرورية<sup>٢٢</sup> دائمة كلية<sup>٢٣</sup>؛ وهذه المعاني لا تتحقق إلّا في قضايا حقة تطابق نفس الأمر؛ و

٢٢- قوله ﷺ: «أن تكون مقدماته ضرورية»

و المراد بالضرورية في مقدمات البرهان هي المشروطة العامة، أعني ما تدلّ على ضرورة ثبوت المحمول للموضوع مادام الوصف العنوني ثابتاً للموضوع، سواء أكان ضرورياً للموضوع مادام الذات أم لا. فهي أهم من الضرورية في باب القضايا، التي يراد بها ما تدلّ على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مادام ذات الموضوع موجودة. كما أنّ كلاً منها أهم من الضرورية الأزلية.

صرّح بذلك الشيخ في الفصل الأول من المقالة الثانية من برهان الشفاء، وكذا في الفصل الثاني من النهج التاسع من منطق الإشارات والتنبيهات. وفي النجاة ط. جامعة طهران، ص ١٣٣-١٣٤، ومثله في البصائر النصيرية، ص ١٥٦، والمحقق الطوسي في أساس الاقتباس ص ٣٩٠.

قوله ﷺ: «مقدماته»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مقدماتها»

٢٣- قوله ﷺ: «كلية»

الكلّي في شروط مقدمات البرهان يراد به القضية التي حكم فيها على جميع أفراد الموضوع ولكن في جميع الأزمنة، ويكون المحمول أولياً للموضوع، أي لا يقبل الحمل على أعظم من الموضوع. صرّح بما ذكرناه في النجاة، ص ١٣٣ ط. جامعة طهران. وفي منطق شرح الإشارات، ص ٢٩٦، وفي الجوهر النضيد، ص ٢١١، وفي أساس الاقتباس، ص ٣٨٦.

فالكلّي في باب البرهان أخص من الكلّي في باب القياس، لمكان ما فيه من القيدين. وبهذا يظهر أنّ الكلية تتضمن الدوام. فذكر الكلية بعد الدوام من باب ذكر الخاص بعد العام. قال المصنف ﷺ في الفصل الأول من المقالة الثانية من رسالة البرهان ص ١٦٥، ط. مركز الإعلام الإسلامي: «مقدمة البرهان يجب أن تكون الكلية. والكلّي يطلق على معنيين: أحدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، أو هو أن يكون الحكم ثابتاً على الجميع الأفراد، ويكون سوراً للقضية، وهو الكلّي في كتاب «القضايا». والثاني، أن يكون الحكم ثابتاً للموضوع في جميع الأزمنة وجميع الأفراد ولا يكون سوراً للقضية، بل كالجهة لمجموعها، سواء كان السور هو الكلّ



أَفَى لِلْمَقْدَمَاتِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ ذَلِكَ، وَهِيَ لَا تَتَعَدَّى حَدَّ الدَّعْوَى؟! و يظهر أيضاً: أَنَّ الْقِيَاسَ الْجَارِيَّ فِيهَا جَدَلٌ مُؤَلَّفٌ مِنَ الْمَشْهُورَاتِ<sup>٢٢</sup> وَ الْمُسَلَّمَاتِ، وَ الْمَقْبُولَ مِنْهَا مَا لَهُ أَثَرٌ صَالِحٌ بِحَسَبِ الْغَايَاتِ، وَ الْمُرْدُودَ مِنْهَا لِللُّغُو الَّذِي لَا أَثَرَ لَهُ.

ثُمَّ أَوَّ الْبَعْضُ وَ سَوَاءٌ كَانَتْ الْكِبِّيَّةُ هِيَ الدَّوَامُ أَوْ الْفَعْلِيَّةُ... فَلَوْ كَانَتْ الْقَضِيَّةُ مُوجَّهَةً بِالْفِعْلِ أَوْ بَعْضُ الْأَوْقَاتِ دُونَ الدَّوَامِ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ وَقْتاً مَاءً، وَجِبَ أَنْ يَصْدُقَ كَذَلِكَ فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ، وَ لَوْ كَانَ الْمَوْضُوعُ غَيْرَ كُلِّيٍّ، كَقَوْلِنَا: الْقَمَرُ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُورَةِ وَقْتُ الْحِيلُولَةِ، وَجِبَ أَنْ يَصْدُقَ الْحُكْمُ عَلَى كُلِّ قَمَرٍ فَرَضَ قَمَرًا لِلْأَرْضِ، وَ هَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِالْكُلِّيِّ فِي كِتَابِ «الْبَرْهَانِ»: فَلَوْ فَقَدَتِ الْقَضِيَّةُ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ كَانَتْ خَارِجَةً عَنِ صِنَاعَةِ الْبَرْهَانِ، غَيْرَ مُسْتَعْمَلَةٍ فِيهَا. وَ يَتَبَيَّنُ بِذَلِكَ أَنَّ الْقَضِيَّةَ الْمُسْتَعْمَلَةَ فِي الْبَرْهَانِ هِيَ الْعَرَفِيَّةُ الْعَامَّةُ، انْتَهَى.

وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ مَا جَعَلَهُ مَعْنَى أَوَّلَ لِلْكُلِّيِّ هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ مَعْنِيَانِ: أَحَدُهُمَا: مَا لَا يَمْتَنِعُ فَرَضُ صَدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ، وَ هُوَ الْكُلِّيُّ فِي بَابِ «إِسْأَغُوجِي» وَ التَّصَوُّرَاتِ. ثَانِيَهُمَا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ ثَابِتًا لَجَمِيعِ الْأَفْرَادِ فِي الْحَمَلِيَّةِ أَوْ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ وَ الْأَزْمَانِ فِي الشَّرْطِيَّةِ، وَ يَكُونُ سَوْرَ الْقَضِيَّةِ، وَ هُوَ الْكُلِّيُّ فِي بَابِ الْقَضَايَا.

٢٢. قَوْلُهُ ﷺ: «مُؤَلَّفٌ مِنَ الْمَشْهُورَاتِ»

يعني: المشهورات بالمعنى الأخص فإنَّ المشهورات لها إطلاقان:

الأوَّل: المشهور بالمعنى الأعم، وَ إِنْ كَانَ السَّبَبُ فِي شَهْرَتِهَا بِدَاعَتِهَا وَ كَوْنِهَا حَقًّا جَلِيلًا، فَتَشْمَلُ مِثْلَ الْأَوَّلِيَّاتِ وَ الْفَطْرِيَّاتِ.

الثَّانِي: المشهورات بالمعنى الأخص، وَ هِيَ الَّتِي يَكُونُ السَّبَبُ فِي شَهْرَتِهَا تَوَافُقَ الْعَقْلَاءِ وَ تَطَابُقَ آرَأَهُمْ، وَ لَا وَاقِعَ لَهَا وَرَاءَ هَذَا التَّطَابُقِ. وَ مُنْشَأُ شَهْرَتِهَا، أَيْ تَوَافُقَ الْعَقْلَاءِ عَلَيْهَا، إِمَّا الْقَصْدُ إِلَى حِفْظِ النِّظَامِ وَ بَقَاءِ النَّوْعِ، كَمَا فِي التَّأْدِيبَاتِ الصَّلَاحِيَّةِ، وَ إِمَّا الضَّمِيرَ الْأَخْلَاقِيَّ وَ الْفِطْرَةَ السَّلِيمَةَ، كَمَا فِي الْخُلُقِيَّاتِ، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ.

## الفصل الحادي عشر

في العلم الحضورى، وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه<sup>١</sup>  
قد تقدّم أن كلّ جوهر مجرد فهو - لتمام ذاته - حاضر لنفسه بنفسه و هوّيّته  
المخارجيّة<sup>٢</sup>؛ فهو عالم بنفسه علماً حضورياً.

---

١- قوله ﷺ: «في العلم الحضورى وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه»

كان الأولى أن يعنون الفصل بقولنا: «في أنه لا يختص العلم الحضورى بعلم الشيء بنفسه» أو  
«أقسام العلم الحضورى».

قوله ﷺ: «في العلم الحضورى»

لا يخفى عليك: أنه كان الأولى تأخير هذا الفصل عن الفصل اللاحق. ولعله كان في أوّل الأمر  
متأخراً عنه، كما قد يشهد لذلك قوله: «قد تقدّم، أن كلّ جوهر مجرد - لتمام ذاته - حاضر...» حيث  
إنّه لم يتقدّم في الفصول العشرة المتقدمة أن كلّ جوهر مجرد حاضر... بل ليس هذا إلاّ المسألة  
التي يبحث عنها في الفصل اللاحق.

٢- قوله ﷺ: «لتمام ذاته حاضر لنفسه بنفسه»

و ذلك بخلاف المادّة والمادّيات والروابط.

أمّا المادّة، فلائها أنقص الوجودات لا شأن لها إلاّ القبول، فلا تصلح للاتّصاف بالعلم.  
و أمّا المادّيات، و هي الصور الجوهرية و الأعراض، فلائها موجودات لغيرها الذي هو المادّة،  
فليست موجودة لأنفسها، فلا يمكن أن تكون حاضرة لأنفسها.  
و أمّا الوجودات الرابطة، فلائها موجودة في غيرها، فليست موجودة لنفسها حتّى يمكن أن  
تكون حاضرة لنفسها؛ فإنّ الحضور هو الوجود.

و قد ظهر بما ذكرنا أنّ المراد بتماميّة ذات الشيء هو أن يكون الشيء أمراً بالفعل - لا بالقوّة -

و هل يختص العلم الحضورى بعلم الشيء بنفسه: أم يعمه و علم العلة بمعلولها، و علم المعلوم بعلة؟ ذهب المشاؤون إلى الأول، و الإشرافيون إلى الثاني، و هو الحق؛ و ذلك لأن وجود المعلوم وجود رابط بالنسبة إلى وجود علته<sup>٢</sup>، قائم به، غير مستقل عنه بوجه؛ فهو - أعني المعلوم - حاضر بتمام وجوده لعلة، غير محجوب عنها؛ فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضورياً، إن كانا مجردين<sup>٣</sup>. و كذلك العلة حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها<sup>٤</sup>، القائم بها، المستقل باستقلالها، فهي معلومة لمعلولها<sup>٥</sup> علماً حضورياً إذا كانا مجردين؛ و هو المطلوب.

ثا و موجوداً في نفسه لنفسه.

قوله ﷺ: «حاضر لنفسه»

لكونه جوهرًا مجردًا؛ فإنه لكونه جوهرًا يكون وجوده لنفسه، و لكونه مجردًا يكون وجوده هذا وجود مجرد لمجرد. و قد مر في الفصل الأول أن حصول موجود مجرد لموجود مجرد يسمى حضوراً، و أن هذا الحضور هو العلم.

٣- قوله ﷺ: «لأن وجود المعلوم وجود رابط بالنسبة إلى وجود علة»

فهو موجود في علة، تدركه العلة و تحيط به.

٤- قوله ﷺ: «إن كانا مجردين»

لا يخفى عليك: أن الإشرافيين لا يشترطون في علم العلة بمعلولها علماً حضورياً، كون المعلوم مجرداً، كما سيصرح بذلك في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة.

نعم؛ المصنف ﷺ يشترط ذلك، كما مر في الفصل الأول، و سيأتي أيضاً في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة؛ فإن العلم مطلقاً عنده عبارة عن حضور مجرد لمجرد.

٥- قوله ﷺ: «المعلولها الرابط لها»

من قبيل تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلة؛ فإن المعلوم لكونه رابطاً موجوداً في وجود علة، يكون معلوماً للعلة العالمة بنفسها بعلمها بنفسها.

٦- قوله ﷺ: «فهي معلومة لمعلولها»

وقد تقدّم أنّ كلّ علم حصوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ<sup>٧</sup>؛ ومن العلم الحصوليّ ما ليس بين العالم والمعلوم علّة<sup>٨</sup> ولا معلوليّة، بل هما معلولا علّة ثالثة.

لا يخفى عليك: أنّه في علم العلّة بمعلولها عبّر بقوله: «حاضر بتمام وجوده لعلّته»، بخلافه في علم المعلول بعلّته؛ ووجه أنّ العلّة لإحاطتها بوجود المعلول تعلم كنه حقيقة المعلول، وأمّا المعلول فإنّما يعلم علّته على قدر سعة الوجوديّة، ولا يمكنه اكتناء العلّة لكونه محاطاً بها.

٧- قوله ﷺ: «قد تقدّم أنّ كلّ علم حصوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ...»

يريد أن يبيّن وجود قسم آخر للعلم الحضورى، وهو علم أحد معلولى علّة ثالثة بالآخر.

قوله ﷺ: «قد تقدّم»

في الفصل الأوّل.

٨- قوله ﷺ: «و من العلم الحصوليّ ما ليس بين العالم والمعلوم علّة»

و ذلك كما في علمنا بالصورة الذهنيّة الموجودة عندنا، حيث إنّ الصورة الذهنيّة المعلومه حضوراً والنفس العالمة بها كلتاهما معلولتان لموجود مجرد يفيض النفس و يفيض عليها كمالاتها على حسب ما تستعدّ له. وإنّما أتى بمن التبعيضيّة: لإنه قد يكون العالم في العلم الحصوليّ علّة للمعلوم، كما إذا حصلت النفس على ملكة في علم خاص، فإنّه ينشئ صوراً مناسبة لتلك الملكة، فالصور الذهنيّة تلك معلولة للنفس العالمة.



## الفصل الثاني عشر

### كل مجرّد فإنّه عقل و عاقل و معقول<sup>١</sup>

أما أنّه عقل فلاّنه<sup>٢</sup> - لتام ذاته<sup>٣</sup>، و كونه فعليّة محضة لا قوّة معها<sup>٤</sup> - يمكن أن يوجد

---

١- قوله ﷺ: «كل مجرّد فإنّه عقل و عاقل و معقول»

أي: كل مجرّد موجود في نفسه لنفسه. و أمّا ما هو موجود في غيره أو لغيره، فهو عقل و معقول فقط، كما سيصرّح بذلك في آخر الفصل.

قوله ﷺ: «كل مجرّد فإنّه عقل و عاقل و معقول»

لا يخفى عليك: أنّ العقل والتعلّل المستعملين في هذا الفصل إنّما هما بمعناهما اللغويّ، و هو الإدراك، دون التعلّل بمعنى إدراك الكلّيّ المقابل للحسّ والخيال، من أقسام العلم الحصوليّ؛ فإنّ المجرّدات لا علم حصوليّاً عندها.

٢- قوله ﷺ: «أما أنّه عقل فلاّنه»

لا يخفى عليك: أنّ البرهان على كونه عقلاً متضمّن لكونه معقولاً، حيث إنّ إثبات فيه أولاً كونه معقولاً، ثمّ يتوصّل إلى كونه عقلاً بالاستناد إلى اتّحاد المعقول بالعقل. فكان الأولى أن يثبت أولاً كونه معقولاً، فيقول: أمّا أنّه معقول فلاّنه... ثمّ بعد الانتهاء من إثباته يقول: و أمّا أنّه عقل فلاّنه قد ثبت كونه معقولاً، و قد مرّ في الفصل الثاني أنّ المعقول عين العقل، فهو عقل.

٣- قوله ﷺ: «لتام ذاته»

مصطلح مشائيّ.

٤- قوله ﷺ: «و كونه فعليّة محضة لا قوّة معها»

عطف تفسيريّ لتام الذات.

و يحضر لشيء بالإمكان<sup>٥</sup>، وكلّ ما كان للمجرّد بالإمكان فهو له بالفعل<sup>٦</sup>؛ فهو معقول بالفعل. وإذ كان العقل متّحداً مع المعقول<sup>٧</sup>، فهو عقل. وإذ كانت ذاته موجودة لذاته، فهو عاقل لذاته<sup>٨</sup>. فكلّ مجرّد عقل و عاقل و معقول، وإن شئت فقل: إن العقل والعاقل والمعقول مفاهيم ثلاثة منترعة من وجود واحد. والبرهان المذكور آنفاً كما يجري في كون كلّ مجرّد عقلاً و عاقلاً و معقولاً لنفسه.

٥- قوله ﷺ: «يمكن أن يوجد و يحضر لشيء بالإمكان»

لا يخفى: أنّ الشيء أعمّ مفهوماً من أن يكون نفس المعلوم أو غيره. ولكن أريد منه هنا نفس المعلوم، كما يشهد له قوله الآتي: «والبرهان المذكور آنفاً كما يجري في كون كلّ مجرّد عقلاً و عاقلاً و معقولاً لنفسه» انتهى.

قوله ﷺ: «يمكن أن يوجد و يحضر لشيء بالإمكان»

لا يخفى عليك: استدراك قوله: «بالإمكان».

٦- قوله ﷺ: «فهو له بالفعل»

و ذلك لوجود الفاعل له والقابل و تمامهما؛ فإنّ الفاعل المفيض له هو الواجب تعالى الذي عموم علمه و قدرته و جوده يقتضي أن يفيض كلّ ما يمكن؛ والقابل له هي ماهيته الممكنة. و ليس أمراً مادّياً حتّى يحتاج إلى مادة و استعداد و حصول شرائط و مقدّمات منتظرة لم تحصل بعد.

٧- قوله ﷺ: «وإذ كان العقل متّحداً مع المعقول»

قد مرّ في صدر الفصل الثاني أنّ العلم عين المعلوم، فتعبيره ﷺ بالاتّحاد إنّما هو باعتبار تعدّد مفهومي العقل والمعقول و إن كانا في الخارج واحداً، نظير ما مرّ في ذيل الفصل الثاني في عدّ علم الشيء بنفسه من اتّحاد العالم والمعلوم.

٨- قوله ﷺ: «وإذ كانت ذاته موجودة لذاته فهو عاقل لذاته»

لأنّ العقل هو العلم، كما مرّ في الفصل الأوّل، هو حصول أمر مجرّد عن المادة لأمر مجرّد عن المادة؛ فوجوده لذاته حصول مجرّد لمجرّد، و هو العلم.

يجري في كونه عقلاً و معقولاً لغيره<sup>٩</sup>.

فإن قيل: لازم ذلك<sup>١٠</sup> أن تكون النفس الإنسانية لتجرّدها عاقلة لنفسها و لكل مجرّد مفروض، و هو خلاف الضرورة<sup>١١</sup>.

قلنا: هو كذلك لو كانت النفس المجرّدة مجرّدة تجرّداً تاماً - ذاتاً و فعلاً - لكنّها مجرّدة ذاتاً و مادّيّة فعلاً؛ فهي لتجرّدها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، و أمّا تعقلها لغيرها فيتوقّف على خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجاً<sup>١٢</sup> بحسب الاستعدادات المختلفة

٩- قوله ﷺ: «يجري في كونه عقلاً و معقولاً لغيره»

و كذا في كونه عاقلاً لغيره أيضاً؛ فإنّه يمكن كونه عاقلاً لغيره ممّا يصلح أن يعقل، و كلّ ما للمجرّد بالإمكان فهو حاصل له بالفعل.

١٠- قوله ﷺ: «لازم ذلك»

أي لازم الكبرى المذكورة، من أنّ ما كان للمجرّد بالإمكان فهو له بالفعل.

١١- قوله ﷺ: «و هو خلاف الضرورة»

الضروريّ هنا من الوجدانيّات، حيث إنّ كلّ ممّا يجد في نفسه أنّه ليس عالماً بكلّ مجرّد مفروض، و يشهد له حصول معلومات جديدة لناكل يوم.

١٢- قوله ﷺ: «فيتوقّف على خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجاً»

هذا اعتراف منه بحركة النفس، و نظيره ما سيأتي في الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشرة من قوله: «و عالم المادّة لا يخلو ما فيه من الموجودات من تعلق ما بالمادّة، تستوعبه الحركة و التغيّر، جوهرية كانت أو عرضية» انتهى. و نحوه ما في الفصلين الثاني والعشرين والثالث والعشرين من تلك المرحلة؛ سيّما أنّه صرّح في أوّل الفصل الثاني والعشرين بأنّ الصور الموجودة في عالم المادّة متعلّقة بالمادّة، إمّا ذاتاً و فعلاً، أو فعلاً؛ فإنّه صريح في كون النفس من موجودات عالم المادّة.

و مثله ما مرّ في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة من قوله: «وإن كان من الجواهر التي لها تعلق ما بالمادّة، فسيأتي أنّها جميعاً متحرّكة بحركة جوهرية، لها وجودات سيّالة تنتهي إلى



التي تكتسبها؛ فلو تجردت تجرداً تاماً ولم يشغلها تدبير البدن، حصلت له جميع التعقّلات حصلاً بالفعل بالعقل الإجمالي، وصارت عقلاً مستفاداً. ولتنبّه أنّ هذا البيان إنّما يجري في الذوات المجردة التي وجودها في نفسها لنفسها<sup>١٣</sup>. وأمّا الأعراض التي وجودها في نفسها لغيرها، فالعاقل لها - الذي يحصل له المعقول<sup>١٤</sup> - موضوعها، لأنفسها. وكذلك الحكم في النسب والروابط التي وجوداتها في غيرها.

﴿ وجودات ثابتة غير سيّالة تستقرّ عليها انتهى. ﴾

فتذكّر ما مرّ منه في الفصل الخامس من المرحلة السادسة من إنكار الحركة في النفس، وأنها تنافي التجرد.

١٣- قوله ﷺ: «التي وجودها في نفسها لنفسها»

قوله: «في نفسها» إخراج للوجودات الرابطة، وقوله: «لنفسها» إخراج للأعراض. فهما مع ما بعدهما من الجملتين من اللَّف والنشر المشوّشين.

١٤- قوله ﷺ: «والعاقل لها - الذي يحصل له المعقول»

وصف العاقل بوصف توضيحيّ ليؤكد على عِلِّيّة الوصف للحكم. والحاصل أنّ العاقل لما كان هو الذي يحصل له المعقول، والأعراض تكون حاصلة لموضوعها، لأنفسها، فالعاقل لها إنّما هو موضوعها، لأنفسها.

### الفصل الثالث عشر

في أَنَّ العلم بذِي السبب لا يحصل إِلَّا من طريق العلم بسببه<sup>١</sup>  
و ما يتَّصل بذلك السبب<sup>٢</sup>

١- قوله ﷺ: «في أَنَّ العلم بذِي السبب لا يحصل إِلَّا من طريق العلم بسببه»  
لا يخفى عليك: أَنَّ للعلم إطلاقات:

منها: مطلق الإدراك، الذي هو المتسم للحصولي والحضوري.

و منها: العلم الحصولي، حيث يعرّف بالصورة الحاصلة من الشيء لدى العقل.

و منها: التصديق سواء كان جازماً أم لا. و يسمى العلم بالمعنى الأعم.

و منها: التصديق الجازم، و يقابله الظن. و يسمى العلم بالمعنى الأخض، كما يسمى اليقين

بالمعنى الأعم.

و منها: التصديق الجازم المطابق للواقع. و يقابله الجهل المركّب.

و منها: التصديق الجازم المطابق للواقع الحاصل عن سببه. و يسمى اليقين بالمعنى الأخض.

و يقابله الظن بالمعنى اللغوي.

و هذا الأخير هو المراد هنا، لكن لا بإطلاقه بل خصوص الكسبي منه.

والمراد بذِي السبب على ما يظهر من مطاوي كلماته هي النتيجة - ثبوت الأكبر للأصغر - إذا

كانت معلولة لعلّة و مسببة عن سبب. فتدبر قوله في آخر الفصل: «فقد ظهر ممّا تقدّم أَنَّ البحث عن

المطلوب إنّما يفيد العلم به.» إلى آخره، و أَنَّ المطلوب هي النتيجة قبل أن يحصل العلم بها بالبرهان.

فتحصّل بما ذكرنا أَنَّ مفاد العنوان هو أنّه إذا كان ثبوت الأكبر للأصغر معلولاً لعلّة، فاليقين

والعلم به لا يتيسّر إِلَّا من طريق العلم بعلّته. و هو البرهان اللَّمّي.

و يظهر ممّا أجب به عن الاعتراض الآتي أَنَّ ثبوت الأكبر للأصغر إذا لم يكن معلولاً لعلّة؛ بأن

يكون الأكبر في الخارج عين الأصغر، فاليقين به إنّما يحصل من طريق الملازمات العامة. و

يتلخّص من جميع ذلك ما أشار إليه في الفرع الأخير من الفروع السابقة في مدخل الكتاب، من أَنَّ

البرهان المفيد لليقين منحصر في اللَّمّ و الإتيّ الذي يسلك فيه من طريق الملازمات العامة.

له

٢- قوله ﷺ: «و ما يتَّصل بذلك السبب»

و نعني به العلة الموجبة للمعلول بخصوصية عليته - سواء كان علة بماهيته<sup>٣</sup>، كالأربعة التي هي علة للزوجية، أو كانت علة بوجودها الخارجي - وهي الأمر الذي يستند إليه وجود المعلول متمتعاً استناده إلى غيره؛ وإلا، لكان لمعلول واحد علتان مستقلتان. ولما كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه<sup>٤</sup>، كانت النسبة بين العلم

﴿ عطف على سببه في قوله: «لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه» والضمير في قوله: «و نعني به» يرجع إلى السبب و ما يتصل بذلك السبب. فإن السبب هو المقضي، و ما يتصل به هو كل ماله دخل في صيرورته علة تامة. فمجموع السبب و ما يتصل به عبارة عن العلة التامة. و لذا قال: «و نعني به العلة الموجبة»؛ فإن العلة التي توجب وجود المعلول هي العلة التامة.

٣- قوله ﷺ: «سواء كانت علة بماهيته»

بيان لخصوصية العلية، حيث إن اللازم و هو المعلول قد يكون لازم الماهية، و قد يكون لازم الوجود. و لا يخفى عليك: ابتناؤه على ما هو المشهور بينهم، و إلا فالمصنف ﷺ يعني لازم الماهية على مقتضى القول بأصالة الوجود و انحصار العلية و المعلولية في الوجود، كما صرح بذلك في الفرع الأول من فروع أصالة الوجود في الفصل الثاني من المرحلة الأولى، و الفصل الأول من المرحلة الثامنة.

٤- قوله ﷺ: «و لما كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه»

حاصل الاستدلال: أن وجود المعلول يستند إلى وجود العلة، و هو ضروري أولي، و يمتنع استناده إلى غيره، لامتناع وجود علتين مستقلتين لمعلول واحد، و العلم مطابق للمعلوم، فالعلم بوجود المعلول أيضاً مستند إلى العلم بوجود العلة، و يمتنع استناده إلى غيره؛ فالعلم بالمعلول يحصل من العلم بالعلة، و يمتنع أن يحصل من غيره، و هو المطلوب؛ هذا.

و لكن نقول: ما المراد من المعلوم؟ فإن كان المراد من المعلوم هو المعلوم بالذات، و هي الصورة الذهنية، حتى يكون معنى مطابقة العلم للمعلوم أن العلم هو المعلوم بعينه، كما مر بيانه في صدر الفصل الثاني، فهو و إن كان صحيحاً لكنه على ذلك لا ترتبط المقدمة الثانية للاستدلال بمقدمته الأولى؛ لأن وجود العلة التامة في الخارج و وجود المعلول فيه ليس من المعلوم بالذات في شيء، و إن كان المراد من المعلوم بالمعلوم بالعرض فليس معنى مطابقة العلم له إلا حكايته

بالمعلول و العلم بالعلّة، هي النسبة بين نفس المعلول و نفس العلّة.  
و لازم ذلك توقّف العلم بالمعلول و ترتبه على العلم بعلّته؛ و لو ترتّب على شيء  
آخر غير علّته، كان لشيء واحد أكثر من علّة واحدة، و هو محال.  
و ظاهر من هذا البيان<sup>٥</sup> أن هذا حكم العلم بذات المسبّب مع العلم بذات السبب، دون  
العلم بوصفي العلّة و المعلوّة المتضافين، فإنّ ذلك - مضافاً إلى أنّه لا جدوى فيه؛  
لجريانه في كلّ متضافين مفروضين، من غير اختصاص بالعلم<sup>٦</sup> - إنّما يفيد المعيّة، دون  
توقّف العلم بالمعلول على العلم بالعلّة؛ لأنّ المتضافين معان، قوّة و فعلاً، و ذهنياً و خارجاً.  
فإن قلت: نحن كثيراً ما ندرك أموراً من طريق الحسّ، نقضي بتحقيقها الخارجيّ،  
و نصدّق بوجودها، مع الجهل بعلّتها؛ فهناك علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعلّة،  
نعم يكشف ذلك إجمالاً أنّ علّتها موجودة.  
قلنا: الذي يناله الحسّ هو صور الأعراض الخارجيّة<sup>٨</sup> من غير تصديق بشبوتها

جلّ إتياء و انطباقه عليه، من غير أن يجب ترتّب آثار المعلوم على العلم؛ بل قد صرّحوا بعدم ترتّب  
آثار الوجود الخارجيّ على الوجود الذهنيّ....

٥- قوله ﷺ: «و ظاهر من هذا البيان»

تعريض بمن حاول تفسير ما عنونه القوم في هذا المبحث؛ بأنّ العلم بوصف المعلوّة  
الحاصلة لذات المعلول لا يحصل إلا من طريق العلم بوصف العلّة الحاصلة لذات العلّة، و  
استدلّ على ذلك بتضايّف العلّة و المعلول.

٦- قوله ﷺ: «أنّه لا جدوى فيه»

و صيرورة تخصيصه بالعلم بالمسبّب لغواً بعد ما كان من أحكام العلم بمطلق المتضافين.

٧- قوله ﷺ: «من غير اختصاص بالعلم»

أي: بالعلم المبحوث عنه في هذا الفصل، و هو العلم بالمسبّب.

٨- قوله ﷺ: «والذي يناله الحسّ هو صور الأعراض الخارجيّة»

محصل كلامه أنّ هناك علمين:

أو ثبوت آثارها. وإنما التصديق للعقل؛ فالعقل يرى<sup>٩</sup> أن الذي يناله الإنسان بالحس وله آثار خارجة منه، لا صنع له فيه؛ وكلّ ما كان كذلك، كان موجوداً في خارج النفس الإنسانية<sup>١٠</sup>؛ وهذا سلوك علمي من أحد المتلازمين .....

﴿أحدهما: علم تصوّريّ حاصل بالحس، وهو إدراك الإنسان أموراً من طريق الحس. وهذا العلم التصوّريّ وإن كان شأنه حكاية واقعه، إلّا أنّه لا يحكي وجود تلك الأمور أو وجود آثارها، لأنّ هذه الحكاية شأن التصديق، فهذا العلم، لمكان كونه تصوّراً، و لا يحكي وجود شيء أو عدمه، خارج عن محلّ الكلام.﴾

ثانيهما: علم تصديقيّ يدرّكه العقل، وهو العلم بوجود ما يناله الحس في خارج الذهن، وهذا علم حاصل بالقياس، إلّا أنّه علم بما لا سبب له - لأنّ الحدّ الأوسط له من الملازمات العامة - فهو أيضاً خارج عن محلّ الكلام.

قوله ﴿والذي يناله الحس هو صور الأعراض الخارجيّة﴾

و بعبارة أخرى: الحس لا ينال إلّا التصرّوات، والكلام كما مرّ في العلم التصديقيّ. و لا يخفى عليك: أنّ في كلام المصنّف هنا دلالة واضحة على ما مرّ منّا في بعض تعاليفنا على مبحث الوجود الذهنيّ، من أنّ العلم مطلقاً وإن كان حاكياً لما وراءه، إلّا أنّ التصرّو لا يحكي وجود محكيّه في الواقع ونفس الأمر. فتصرّو زيد و هي صورته الذهنيّة وإن كان يحكي زيدا الواقعيّ، لكن هذه الحكاية التصرّويّة يستوي فيها وجود زيد في الخارج و عدم وجوده. و يشهد لذلك إمكان وقوع هذا التصرّو بماله من الحكاية موضوعاً لهليّة بسيطة سالبة، كما يمكن وقوعه موضوعاً لهليّة بسيطة موجبة.

٩- قوله ﴿والعقل يرى﴾

الفاء للسبيّة، أي: فإنّ العقل يرى.

١٠- قوله ﴿وكلّ ما كان كذلك كان موجوداً في خارج النفس الإنسانية﴾

والعلم بنتيجة هذا القياس خارج عن محلّ الكلام، لأنّ وجود الأكبر في الخارج عين الأصغر؛ لأنّ وجود ما يناله الحس في خارج النفس الإنسانية عين ما يناله الحس، و لا تغاير بينهما إلّا بحسب التحليل العقليّ، فلا يكون ثبوت الأكبر للأصغر معلولاً لشيء حتّى يدخل في محلّ

إلى الآخر<sup>١١</sup>، والذي تقدّم هو توقّف العلم بهذا السبب على سببه، وأمّا ما لا سبب له<sup>١٢</sup>، فإنّما يعلم ثبوته من طريق الملازمات العامّة، كما حقّق في صناعة البرهان. فكون الشيء مستقلاًّ عن شيء آخر ولا صنع له فيه<sup>١٣</sup>، وكونه مغايراً لذلك وخارجاً

عنه الكلام، أعني العلم بذوات الأسباب، بل الأوسط والنتيجة موجودان في الخارج بوجود واحد، وتلازمهما إنّما هو في تحليل العقل؛ لأنّ ما لا صنع للنفس فيه هو عين وجود ما يتاله الحسّ في الخارج بحسب الوجود الخارجي، وإنّ تغايراً بحسب التحليل الذهنيّ. فهذا القياس من طريق الملازمات العامّة.

قوله ﷺ: «وكلّ ما كان كذلك كان موجوداً في خارج النفس الإنسانيّة»

فإنّ ما لم يكن معلولاً للنفس لا يكون موجوداً فيها، بخلاف ما هو صنع للنفس ومعلول لها، فإنّه يكون عين الرّبط بها، موجوداً فيها.

١١- قوله ﷺ: «إلى الآخر»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «إلى آخر».

١٢- قوله ﷺ: «أمّا ما لا سبب له»

كما في المثال؛ فإنّ ثبوت الأكبر للأصغر فيه لا سبب له، حيث إنّ الأصغر هو الذي ناله الإنسان عين الأكبر وهو وجوده في الخارج، فإنّ وجود الشيء في الخارج هو نفس الشيء.

وفيه: أنّ كون المطلوب غير مسبّب عن الأوسط في هذا البرهان لا يثبت كونه لا سبب له. كيف، وهو معلول، وكلّ معلول فله علّة؟! فهو من ذوات الأسباب ولم يعرف من طريق سببه. ولو كفى مجرد عدم كون الأوسط علّة للمطلوب في كونه ممّا لا سبب له لكان المطلوب في كلّ برهان إنّي ممّا لا سبب له، ولغى بذلك تأكيدهم على أنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلاّ بأسبابها.

١٣- قوله ﷺ: «فكون الشيء مستقلاًّ عن شيء آخر ولا صنع له فيه»

تفصيل للإجمال السابق.

قوله ﷺ: «مستقلاًّ عن شيء آخر ولا صنع له فيه»

قوله: «ولا صنع له فيه» كمعطف تفسيريّ لما قبله، فإنّ ما يكون مستقلاًّ عن شيء آخر غير رابط به، لا صنع للشيء الآخر فيه.

عنه، صفتان عامتان متلازمتان لا سبب لهما<sup>١٤</sup>؛ بل الملازمة ذاتية، كسائر موضوعات الحكمة الإلهية. ووجود المحسوس في الخارج من النفس من مصاديق هاتين المتلازمتين، ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر. وهذا كما أنَّ الملازمة بين الشيء وبين ثبوته لنفسه ذاتية<sup>١٥</sup>، وثبت هذا الشيء لنفسه من مصاديقه، والعلم به لا يتوقف على سبب. فقد ظهر مما تقدّم أنَّ البحث عن المطلوب إنما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه، إن كان ذا سبب؛ أو من طريق الملازمات العامة إن كان ممّا لا سبب له. وأما السلوك إلى العلة من طريق المعلول فلا يفيد علماً بالّـة<sup>١٦</sup>.

#### ١٤- قوله ﷺ: «صفتان عامتان متلازمتان لا سبب لهما»

أي: ليس التلازم الموجود بينهما ناشئاً عن عليّة و معلوليّة، حتّى يكون تلازمهما مسبباً عن سبب بل الملازمة ذاتية، حيث إنّ أحدهما عين الآخر في الخارج، فتلازمهما في الذهن لذاتهما التي ليست إلّا حقيقة واحدة في الخارج. وإن شئت فقل: إنّ التلازم بينهما ليس تلازماً خارجيّاً، بل إنّما هو تلازم تحليلي عقلي، حيث يرى العقل كلّ منهما لا ينفكّ عن الآخر.

#### ١٥- قوله ﷺ: «وكما أنَّ الملازمة بين الشيء وبين ثبوته لنفسه ذاتية»

فعندما نقول: «هذا شيء»، وكلّ شيء ثابت لنفسه، الأوسط وهو الشيء والأكبر وهو ثبوته لنفسه، موجودان في الخارج بوجود واحد هو وجود هذا الشيء، فلا عليّة و معلوليّة بينهما، وإنّما هما متلازمان لا سبب لهما.

#### ١٦- قوله ﷺ: «وأما السلوك إلى العلة من طريق المعلول فلا يفيد علماً بالّـة»

لأنّه قد ثبت في هذا الفصل أنّ العلم بالمعلول لا يحصل إلّا من العلم بعلمته. فلو توقّف العلم بالّـة أيضاً على العلم بالمعلول، للزم الدور. كما نته عليه في تعليقه على الأسفار، ج ٦، ص ٢٧. ثم لا يخفى عليك: أنّ السلوك من أحد معلولي علة واحدة إلى الآخر، مستلزم للسلوك من المعلول إلى العلة؛ لأنّه لا يمكن السلوك من أحد المعلولين إلى الآخر مباشرة، وإنّما يسلك منه إلى العلة ومنها إلى المعلول الآخر.

فيتلخّص ممّا بيّنه في هذا الفصل أنّ المفيد لليقين من البرهان، هو البرهان اللّمّي أو الإثني الذي يسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر؛ دون ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العلة، أو من أحد معلولي علة ثالثة إلى الآخر.

## الفصل الرابع عشر

في أَنَّ العلوم ليست بذاتية للنفس<sup>١</sup>

قيل: إِنَّ ما تناله من العلوم ذاتية لها<sup>٢</sup>، موجودة فيها بالفعل في بدء كينونتها. ولما أُورِد عليهم أَنَّ ذلك يتنافى الجهل المشهود من الإنسان ببعض العلوم والحاجة في فعليتها إلى الاكتساب؛ أجابوا بأنّها ذاتية فطرية لها، لكنّ اشتغال النفس بتدبير

### ١- قوله ﷺ: «أَنَّ العلوم ليست بذاتية للنفس»

المراد من النفس هي النفس الناطقة الإنسانية، كما صرّح بذلك في الأسفار ج ٣، ص ٤٨٧، و مثله في المباحث ج ١، ص ٣٧٤ - ٣٧٥. والمراد من العلوم هو تعقّلها للأشياء الخارجة عن ذاتها. تدلّ على ذلك - مضافاً إلى أَنَّ علم النفس بذاتها و صفاتها ليس إلّا نفس ذاتها، فلا محيص عن كونه ذاتياً لها - كلماتهم في عنوان المسألة وغيره. قال في الأسفار، ج ٣، ص ٢٩١: «البرهان قائم على أَنَّ علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا انتهى. و قال في المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٧٤: «الفصل الخامس في أَنَّ تعقّل النفس الناطقة لغيرها ليس أمراً ذاتياً لها انتهى. و في الأسفار، ج ٣، ص ٤٨٧: «الفصل الثامن في أَنَّ تعقّل النفس الإنسانية للمعقولات ليس أمراً ذاتياً لها انتهى. فراجع.

### ٢- قوله ﷺ: «قيل إِنَّ ما تناله النفس من العلوم ذاتية لها»

أي: إِنَّ ما تزعم النفس نيلها.

### قوله ﷺ: «قيل: إِنَّ ما تناله النفس من العلوم ذاتية لها»

مرادهم من الذاتي ما هو مرتكز في الذات مفروس في صميم الفطرة؛ فالذاتي هنا مرادف للفطري بالمعنى اللغوي، كما يشهد لذلك إردافه بالفطري في قوله: «أجابوا بأنّها ذاتية فطرية لها. و يقابل الذاتي بهذا المعنى المكتسب بالمعنى اللغوي الذي هو أعمّ من المكتسب في مصطلح المنطق والفلسفة - العلم النظريّ الفكريّ - وهو الذي يحصل للنفس بسعيها، و لا يكون مركزاً في فطرتها حاصلاً لها في بدء كينونتها، سواء كان بديهياً حاصلاً من دون فكر و نظر، أم كسبياً بالمعنى المصطلح، و هو الحاصل من طريق الفكر و النظر.



البدن أغفلها علومها و شغلها عن التوجّه إليها.  
 وفيه: أن نحو وجود النفس، بما أنّها نفس، أنّها صورة مدبّرة للبدن؛ فتدبير البدن ذاتيّ لها حيثما فرضت نفسها<sup>٣</sup>؛ فلا يؤول الجمع بين ذاتيّة العلوم لها وبين شاغلية تدبير البدن لها عن علومها إلّا إلى المناقضة<sup>٤</sup>.  
 نعم! يتّجه هذا القول بناءً على ما نسب إلى أفلاطون<sup>٥</sup>، أن النفوس قديمة زماناً، و العلوم ذاتية لها، و قد سنع لها التعلّق التدبيريّ بالأبدان، فأنساها التدبيرُ علومها المرتكزة في ذواتها.

### ٣- قوله ﷺ: «فتدبير البدن ذاتي لها حيثما فرضت نفسها»

يشير بقوله: «حيثما فرضت نفسها» إلى أنّه عند ما ترك تدبير البدن بالموت لا تبقى نفسها، بل تكون قد تكاملت و صارت وجوداً مجزّداً محضاً - مثاليّاً أو مثاليّاً - عقليّاً - و على أيّ التقديرين فهي مفارقة للمادة، لا تعلق لها بالمادة لا ذاتاً و لا فعلاً. و ذلك نظير ما ترى من أنّ الجسم النامي يصير حيواناً، ثمّ إنساناً.

### ٤- قوله ﷺ: «فلا يؤول الجمع بين ذاتية العلوم لها و بين شاغلية تدبير البدن لها عن علومها إلّا إلى المناقضة.»

و ذلك لأنّ مقتضى ذاتية العلوم لها على ما ذهبوا إليه هو التفاتها إلى تلك العلوم في بدء كينونتها و إنّما أغفلها إنّماها اشتغالها بتدبير البدن، و مقتضى شاغلية تدبير البدن لها - و تدبير البدن ذاتي لها - عدم التفاتها إلى تلك العلوم أصلاً.

و فيه: منع اقتضاء الذاتية الالتفات، بل الذاتية هو كونها مركّزة في النفس موجودة فيها، سواء غفلت عنها أم لا. فلا منافاة بين شاغلية البدن لها عن علومها و بين كون العلوم ذاتية لها.

### ٥- قوله ﷺ: «على ما نسب إلى أفلاطون»

إنّما عبّر بقوله: «نسب» للإشارة إلى ما يحكيه بعيد هذا عن صدر المتألّهين ﷺ من توجيهه قوله بالقدم بأنّ المراد قدم نشأتها العقلية.

### ٦- قوله ﷺ: «أنّ النفوس قديمة زماناً»

مراده من القدم الزمانيّ ليس مجرّد عدم مسبقيتها بالعدم الزمانيّ - كما في قدم المادة والحركة والزمان زماناً - بل المراد كونها أزليّة لا بدء لوجودها.

لكنّه فاسد بما تحقّق في علم النفس<sup>٧</sup>، من حدوث النفوس بحدوث الأبدان - على ما هو المشهور - أو بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها<sup>٨</sup>.

٧- قوله ﷺ: «لكنّه فاسد بما تحقّق في علم النفس»

و سيأتي الإشارة إليه في الفصل الثاني من المرحلة الآتية، من أنّ النفوس لو كانت موجودة قبل حدوث الأبدان فلا تخلو إمّا أن تكون عند ذلك مجرّدة عن الأبدان، أو تكون متعلّقة بأبدان أخرى. فعلى الأوّل يلزم أن تتكرّر أفراد نوع مجرّد، وقد ثبت في الفصل السابع من المرحلة الخامسة أنّ من المستحيل أن تتكرّر أفراد الأنواع المجرّدة. وعلى الثاني يلزم التناسخ، وهو أيضاً مستحيل.

قوله ﷺ: «لكنّه فاسد بما تحقّق في علم النفس»

فمن وجوه فساده: أنّه لا يبقى معه تفسير صحيح لتعلّق نفس خاصّة بيدن خاصّ، فإنّ نسبة كلّ نفس وهو مجرّد تامّ إلى كلّ من الأبدان سواء، فيكون تعلّق هذه النفس بهذا البدن تعلّقاً اتفاقيّاً من غير ارتباط ضروريّ بينهما.

ومنها: أنّه يلزم عليه تغيير ما هو مفارق للمادة في جوهره، بصيرورته متعلّقاً بالمادة؛ فإنّ النفس قبل تعلّقها بالبدن مجرّدة في ذاتها و فعلها، و بتعلّقها بالبدن تصير متعلّقة بالبدن في فعلها، والتغيّر متوقّف على القوّة والاستعداد، و هما ينافيان التجرّد التامّ.

قوله ﷺ: «بما تحقّق في علم النفس»

راجع الأسفار، السفر الرابع، الباب السابع، الفصلين الثاني والثالث ج ٨، ص ٣٣٠ - ٣٨٠.

٨- قوله ﷺ: «من حدوث النفوس بحدوث الأبدان - على ما هو المشهور - أو بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها»

المشهور بين الحكماء المشائين والإشراقيين أنّ النفس الإنسانية المتميّزة عن سائر النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي، تحدث بحدوث البدن. والذي يذهب إليه صدر المتألّهين ﷺ أنّها تحدث بعد حركة البدن بحركة جوهرية تقع في زمان طويل. وذلك لأنّ النفس حينما تحدث في البدن لا تكون إلّا مادّية منطبعة في البدن، ليس لها من آثار الحياة إلّا التغذية، والتنمية، والتوليد؛ فتتحرك حركة جوهرية اشتدادية، فتحصل لها مرتبة أعلى، لها الإحساس والحركة

و ربما وجه القول بقدمها<sup>٩</sup> بأن المراد به قدم نشأتها العقلية المتقدمة على نشأتها النفسانية؛ لكن لا يثبت بذلك أيضاً أن حصول العلم بالذكر، لا بالانتقال الفكري<sup>١٠</sup> من الأسباب إلى المسببات، أو من بعض اللوازم العامة إلى بعض آخر، كما تقدم<sup>١١</sup>.

❦ الإرادية، ثم بعد ذلك تحصل لها مرتبة أعلى من ذلك هي مرتبة النفس الناطقة. فراجع الأسفار ج ٨، ص ١٤٥ - ١٤٨.

٩- قوله ﷺ: «ربما وجه القول بقدمها»

التوجيه من الفيلسوف الكبير صدر المتألهين ﷺ في الأسفار ج ٣، ص ٤٨٧ - ٤٨٨ و كذا في ج ٨، ص ٣٣١ - ٣٣٢.

١٠- قوله ﷺ: «أن حصول العلم بالذكر لا بالانتقال الفكري»

الذكر: التذكر، ويجوز كسر الذا، قال في لسان العرب: «اجعله منك على ذكر و ذكر بمعنى، والضم أعلى. أي تذكر. و قال الفراء: الذكر، ما ذكرته بلسانك و أظهرته، والذكر بالقلب، يقال: ما زال منى على ذكر، أي لم أنهى». انتهى.

قوله ﷺ: «أن حصول العلم بالذكر لا بالانتقال الفكري»

قد تبين من بعض ما مر أن المكتسب المقابل للذاتي في هذا الفصل يعم البديهي والكسبي كليهما، فعوله ﷺ: «لا بالانتقال الفكري» من باب ذكر المثال.

١١- قوله ﷺ: «كما تقدم»

في الفصل السابق.

## الفصل الخامس عشر

### في انقسامات آخر للعلم<sup>١</sup>

قال في الأسفار ما ملخصه: إن العلم عندنا نفس الوجود غير المادّي<sup>٢</sup>؛ والوجود ليس في نفسه طبيعة كليّة - جنسيّة أو نوعيّة - حتّى ينقسم بالفصول إلى الأنواع، أو بالمشخصات إلى الأشخاص، أو بالقيود العرضيّة إلى الأصناف<sup>٣</sup>؛ بل كلّ علم هويّة

#### ١- قوله ﷺ: «في انقسامات آخر للعلم»

لا يخفى عليك: أنّ الفصل مشتمل على تقسيمين للعلم، و على بيان كون مفهوم العلم من الكليّات المشكّكة، وهذا الأخير يستوعب أكثر من ثلث الفصل.

#### ٢- قوله ﷺ: «وإنّ العلم عندنا نفس الوجود غير المادّي»

يلوح منه أنّ العلم مطلقاً مجزّد عن المادّة، كما هو رأي المصنّف - رضوان الله عليه - أيضاً. و لكن لصدر المتألّهين ﷺ رأي آخر يرى فيه الوجود مساوفاً للعلم. وكان يعتقد شيخنا الأستاذ - دام ظلّه - أنّ الثاني هو الذي اعتمد عليه، و أمّا الأوّل فهو من آرائه البدويّة.

#### ٣- قوله ﷺ: «حتّى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضيّة إلى الأصناف»

الأوّل راجع إلى كونه طبيعة جنسيّة، كما لا يخفى. و الأخيران يرجعان إلى كلّ من كونه طبيعة جنسيّة أو نوعيّة؛ فإنّ الانقسام بالعوارض المشخصّة كما يجري في الطبيعة النوعيّة يجري في الطبيعة الجنسيّة، كما أنّ التصنيف أيضاً هو تقييد النوع أو الجنس بعرضيّ أخصّ.

#### قوله ﷺ: «أو بالقيود العرضيّة إلى الأصناف»

الصنف هو كلّ كليّ ذاتيّ قيّد بقيد كليّ عرضيّ يخصّصه، سواء كان الكليّ الذاتيّ ذلك نوعاً أم جنساً، و الشخص هو كلّ كليّ قيّد بعرضيّات شخصيّة تشخصه. كما أنّ النوع هو كلّ جنس قيّد بفصل. و التقسيم بالفصول يسمّى تنويهاً، و بالقيود العرضيّة تصنيفاً، و بالأعراض الشخصية

شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي.

فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم، لاتّحاده مع المعلوم اتّحاد الوجود مع الماهية<sup>٤</sup>؛ فعلى هذا نقول: إنّ من العلم ما هو واجب الوجود بذاته، وهو علم الأوّل تعالى بذاته، الذي هو عين ذاته، بلا ماهية؛ ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته، وهو علم جميع ما عداه، وينقسم إلى: ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقلية بذواتها<sup>٥</sup>، وإلى: ما هو عرض؛ وهو في المشهور جميع العلوم الحسوليّة المكتسبة<sup>٦</sup>، لقيامها بالذهن

كما نفريداً. فنقول: «حتّى ينقسم بالفصول» يرجع إلى كونه طبيعة كليّة جنسيّة وقوله: «أو بالمشخصات» يرجع إلى كونه طبيعة كليّة نوعيّة او جنسية. وكذا قوله: «أو بالقيود العرضيّة» قوله ﷺ: «أو بالقيود العرضيّة»

التعبير بالقيود إشارة ما مرّ منّا أنّاً أنّ العرضي الذي يحصل الصنف به لابدّ من أن يكون أخصّ من معروضه؛ فإنّ القيد إنّما يكون قيداً - أي يقيد ما قيد به - إذا كان أخصّ ممّا قيد به. ٤- قوله ﷺ: «لاتّحاده مع المعلوم اتّحاد الوجود مع الماهية»

وعنده ﷺ أنّ اتّحاد الوجود مع الماهية من قبيل اتّحاد العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه، في أنّ المتحدّين موجودان بوجود واحد في الخارج ولا اختلاف بينهما إلّا في المفهوم. قال صدر المتألّهين ﷺ في ذيل الشعر الرابع من كتاب المشاعر: «الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها في الذهن». ثمّ تصدّى لإثبات كلا الأمرين في الشعر الخامس ذيل قوله: «أشراق حكيم». فراجع. فمفاد قوله ﷺ: «لاتّحاده مع المعلوم اتّحاد الوجود مع الماهية» هو ما مرّ من المصنّف ﷺ في صدر الفصل الثاني من هذه المرحلة من أنّ العلم عين المعلوم.

وعلى ما ذكرنا - من أنّ مراده من اتّحاد العلم والمعلوم عينيتهما في الخارج بعد اختلافهما في المفهوم - يتمّ قوله ﷺ: «فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم»، حيث إنّ تقسيم العلم لا يمكن أن يكون عين تقسيم المعلوم إلّا إذا كان العلم عين المعلوم.

٥- قوله ﷺ: «كعلوم الجواهر العقلية بذواتها».

وكذا علم النفوس المجردة بذواتها. فكان الأولى أن يعبر بمثل قولنا: كعلوم الجواهر المجردة بذواتها.

٦- قوله ﷺ: «جميع العلوم الحسوليّة المكتسبة»

عندهم؛ وعندنا العلم العرضي هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس<sup>٧</sup>؛ وقد بينّا أنّ العلم -عقليّاً أو خياليّاً- ليس بحلول المعلومات في العقل أو النفس، بل على نحو المثول بين يدي العالم واتّحاد النفس بها<sup>٨</sup>.

٦ أي: جميع العلوم الحصوليّة الحاصلة للنفس بعد ما لم تكن، وذلك بأن اكتسبها بسبب العلوم الحضوريّة أو بسبب الحواسّ أو غير ذلك، فالمراد بالاكتساب ليس خصوص الاكتساب بالفكر؛ فإنّ العلم الحصولي عندهم عرض مطلقاً، من غير فرق بين أن يكون ضرورياً بديهياً أم كسبياً نظرياً.

٧- قوله ﷺ: «هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس» وهي الجواهر المجردة تجزّءاً مثاليّاً، فإنّها واجدة لبعض آثار المادّيّات، كالشكل والوضع واللون والإضافة، ولعلّ في قوله: «صورها» إشارة إلى ذلك.

قوله ﷺ: «هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس» فالموجودات المثاليّة التي تحضر لدى النفس عند العلم الحسيّ والخياليّ لها صفات واعراض يتعلّق العلم بها، والعلم عين المعلوم، فالعلم حيثنّه يكون عرضاً.

٨- قوله ﷺ: «و اتّحاد النفس بها»

اتّحاد العالم بالمعلوم. وهو من قبيل اتّحاد المعلول بعلّته فيما إذا علمت النفس بنفسها و صفاتها علماً حصوليّاً، وكذا في ما إذا تعلّقت ما سواها إذا لم نعتقد بوجود العقول العرضيّة؛ فإنّه على ذلك يكون العقل الفعّال علّة لجميع ما في هذا العالم من النفس وغيرها، فالمائل بين يدي النفس هو العقل الفعّال، الذي هو علّة للنفس، كما أنّه علّة للمعلوم الخارجيّ الذي تعلّق به العلم الحصوليّ. وأمّا إذا اعتقدنا بالعقول العرضيّة التي هي أبواب الأنواع، فالاتّحاد إنّما هو من باب اتّحاد أحد معلولي علّة واحدة بالآخر؛ لأنّ المائل بين يدي النفس مثال و ربّ لنوع غيرها. هذا كلّ في العلم العقليّ.

و أمّا في العلم الحسيّ والخياليّ، فاتّحاد مثال النفس بالجواهر المثاليّ اتّحاد لأحد معلولي علّة ثالثة بالآخر، حيث إنّ الجواهر المثاليّ المائل بين يدي النفس و مرتبة مثال النفس كلاهما معلولان لجوهر عقليّ.

قسمة أخرى، قالوا: من العلم ما هو فعلي<sup>٩</sup>، ومنه ما هو انفعالي، ومنه ما ليس بفعلي ولا انفعالي<sup>١٠</sup>.

أما العلم الفعلي، فكمعلم الباري تعالى بما عدا ذاته<sup>١١</sup>، و علم سائر العلل

﴿قوله﴾: «و اتحد النفس بها»

اتحاد الحقيقة والرقبة.

٩- قوله ﴿﴾: «قالوا: من العلم ما هو فعلي»

نسبه إليهم تلويحاً إلى أنه لا يستقيم هذا التقسيم على ما تبناؤه في العلوم الحصولية، من أنها لا تكون بانفعال النفس بحلول المعلومات فيها، بل على نحو مثل الجواهر المجردة مثالية أو عقلية عندها. و ذلك لأنه على هذا تنحصر الأقسام في قسمين: الفعلي و ما ليس بفعلي و لا انفعالي.

١٠- قوله ﴿﴾: «ومنه ما ليس بفعلي ولا انفعالي»

كما أن منه ما هو فعلي من وجه و انفعالي من وجه، كما سيصرح به بعد أسطر فالأقسام عندهم أربعة.

١١- قوله ﴿﴾: «أما العلم الفعلي فكمعلم الباري تعالى بما عدا ذاته»

والعلم الفعلي هو ما يكون دخيلاً في حصول المعلوم بالعرض، سواء كان فاعلاً له، كعلمه تعالى الذاتي بالمخلوقات، أو شرطاً للفاعل، كما في علم المهندس والبناء بما يبنيه من البناء. كما لا يفرق في ما يكون فاعلاً بين أن يكون علّة تامّة، كعلمه تعالى بالمجردات و بالمادّة، أو يكون علّة ناقصة، كما في علمه تعالى بالحوادث المادّية.

ثم لا يخفى عليك: أن للعلم الفعلي إطلاقين:

أحدهما: ما جاء في هذا المقام. و يقابله العلم الانفعالي و...

و ثانيهما: العلم الذي لا يتحقّق إلا بعد تحقّق الفعل، بل هو عين الفعل. و سيأتي في علمه تعالى. و يقابله العلم الذاتي.

قوله ﴿﴾: «أما العلم الفعلي فكمعلم الباري»

أي: علمه الذاتي الذي هو عين الذات، لا العلم الفعلي الذي هو عين الفعل. و هكذا في علم سائر العلل بمعلولاتها.

بمعلولاتها.

وأما العلم الانفعالي، فكل علم ما عدا الباري تعالى بما ليس بمعلول له، مما لا يحصل إلا بانفعال ما و تغير ما للعالم، وبالجمله بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها<sup>١٢</sup>.

وأما العلم الذي<sup>١٣</sup> ليس بفعلي ولا انفعالي، فكل علم الذوات العاقلة بأنفسها وبالأموال التي لا تغيب عنها<sup>١٤</sup>.

وقد يكون علم واحد فعلياً من وجهٍ وانفعالياً من وجهٍ، كالعلوم الحادثة التي لها آثار خارجية<sup>١٥</sup>، كتأثير الأوهام في المواد الخارجية. وقال أيضاً: إن العلم يقع على مصاديقه بالتشكيك - كالوجود -<sup>١٦</sup> فيختلف

و قد تبين لك من بعض ما مرّ أنفاً من تعالينا عدم انحصار العلم الفعلي في علم العلة الفاعلة أو الثامّة بمعلولاتها.

١٢- قوله ﷺ: «وتحدث في ذات النفس أو آلاتها»

لما كان هذا التقسيم مبتنياً على أصول المشائين، تكلم في أمثلته على أساس مذهبهم، من أن الصور العقلية تحدث في ذات النفس، والصور الحسية والخيالية تحدث في محالها من الدماغ الذي هو آلة النفس. فإن المشائين كانوا يرون العلم الحسي والخيالي ماديين منطبعين في المادة، و يخصون تجرد العلم بالعلم العقلي.

١٣- قوله ﷺ: «و أما العلم الذي»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «والعلم الذي»

١٤- قوله ﷺ: «و بالأموال التي لا تغيب عنها»

من صفاتها وأفعالها التي تكون عين الربط بها. فيدخل في هذا القسم علمه تعالى بمخلوقاته علماً فعلياً غير ذاتي.

١٥- قوله ﷺ: «كالعلوم الحادثة التي لها آثار خارجية»

وهذا كما في البناء يرى بناءً جديداً، فيتعرف على تصميمه و خطته، ثم يبني عليها بناءً.

١٦- قوله ﷺ: «يقع على مصاديقه بالتشكيك - كالوجود -»



بالشدّة والضعف، والأولوية و خلافها<sup>١٧</sup>، والأقدميّة و غيرها. فإنّ العلم بذات الأول تعالى - و هو علمه تعالى بذاته الذي هو عين ذاته - أولى في كونه علماً من العلم بغيره<sup>١٨</sup>؛ و هو أقدم العلوم، لكونه سبب سائر العلوم<sup>١٩</sup>؛ و هو أشدّها جلاءً و أقوى ظهوراً في ذاته.

٣٢ أي: يحمل على مصاديقه بالتشكيك، كمفهوم الوجود. فالتشكيك هنا أريد به التشكيك المنطقي، و هو اختلاف أفراد الكلّي في نفس صدق مفهومه عليها، لا التشكيك الفلسفي، و إن كان العلم مشككاً بذلك التشكيك أيضاً؛ حيث إنّه من سنخ الوجود، بل عينه، والوجود مشكك بذلك التشكيك.

#### ١٧- قوله ﷺ: «والأولوية و خلافها»

في الأسفار: «ولا يخفى أنّ وقوع العلم على أفراد كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأولوية و غير الأولوية، والأقدميّة و غير الأقدميّة، والشدّة والضعف» انتهى. فالصحيح في عبارة المصنّف ﷺ أنّي هي تلخيص لعبارة الأسفار هذه: «والأولوية و خلافها». بحذف الأوليّة في النسخ. و يشهد له مضافاً إلى ذلك أمران: الأول: أنّ الأوليّة هي نفس الأقدميّة، فلا وجه للجمع بينهما، وعدّ كل منهما قسيماً للآخر. الثاني: أنّه لا خبر عن الأوليّة في الأمثلة التي جاءت في الفقرات اللاحقة. قوله ﷺ: «و خلافها»

هذا هو الصحيح بعد حذف لفظ «الأوليّة». و أمّا ما في النسخ من قوله: «و خلافهما» فباعتبار تثبيت لفظ «الأوليّة».

#### ١٨- قوله ﷺ: «أولى في كونه علماً من العلم بغيره»

أي: من العلم بغيره بما هو علم بغيره. فيشمل ما إذا كان العالم هو الواجب تعالى و يعلم بغيره في مرتبة ذاته أو يعلم به علماً فعلياً، و ما إذا كان العالم غيره. و إن كان قد يظهر من العبارة أنّها ترمي إلى ما سوى علم الواجب به علماً ذاتياً.

#### ١٩- قوله ﷺ: «لكونه سبب سائر العلوم»

لأنّه عين وجوده تعالى، و وجوده تعالى سبب لما سواه، فهو سبب لسائر العلوم، فالعلم الذي يكون عينه أيضاً سبب لسائر العلوم.

و أمّا خفاؤه علينا فلما علمت، من أنه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه<sup>٢٠</sup>؛ فجبهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه و جلائه. وهكذا كل علم بحقيقة علّة<sup>٢١</sup> بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها. وكذا العلم بحقيقة كل جوهر، هو أشدّ من العلم بحقيقة كل عرض؛ وهو أولى و أقدم من العلم بحقيقة المرض القائم بذلك الجوهر، لكونه علّة له<sup>٢٢</sup>، لا بحقيقة سائر الأعراض غير القائمة به. و أمّا إطلاق العلم على الفعل والانفعال و الإضافة - كالـتعليم والتعلّم والعالمية - فعلى سبيل الاشتراك أو التجوّز. انتهى (ج ٣، ص ٣٨٢).

## ٢٠- قوله ﷺ: «من أنه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه»

فمثله مثل النور، حيث إنه يخفى علينا لغاية ظهوره و ضعف أبصارنا عن إدراكه؛ فإنّ النور هو الذي يظهر به الأشياء لأبصارنا، و لكن تضعف أبصارنا عن رؤيته لضعفها، كأنّ أبصارنا تعجز عن مشاهدة الظاهر المطلق، و ينحصر دركها في ما امتزج بظلمة و اختلط بكدورة، و لذا لا ترى الهواء و الماء الصافي و المرأة الصقيل.

## ٢١- قوله ﷺ: «وهكذا كلّ علم بحقيقة علّة»

أتى بلفظة الحقيقة ليدلّ على أنّ المراد من العلم هنا العلم الحضوريّ المتعلّق بواقع المعلوم و حقيقته العينية، بخلاف العلم الحصوريّ المتعلّق بمفهومه لا بواقعه الخارجيّ. و ذلك لأنّ العلم الحصوريّ بالعلّة، الذي ليس إلّا مفهوم العلّة، ليس أقوى من العلم الحصوريّ بالمعلول، الذي هو مفهوم المعلول. و هذا بخلاف العلم الحضوريّ بالعلّة و بالمعلول، فإنّ العلم الحضوريّ بالعلّة نفس وجود العلّة و العلم الحضوريّ بالمعلول نفس وجود المعلول، و لا ريب أنّ وجود العلّة أقوى من وجود المعلول، و أقدم و أولى في صدق مفهوم الوجود عليه.

## ٢٢- قوله ﷺ: «ولكونه علّة له»

أثبتناه هكذا على خلاف ما في النسخ من قوله: «ولكونه علّة لها».



# المرحلة الثانية عشرة

في ما يتعلّق بالواجب الوجود

عزّ اسمه من المباحث\*

وهي في الحقيقة مسائل متعلّقة بمرحلة الوجوب والإمكان\*\*،  
أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلة\*\*\* اهتماماً بها واعتناءً بشرافة  
موضوعها. وفيها أربعة وعشرون فصلاً.

\* قوله ﷺ: وفي ما يتعلّق بالواجب الوجود عزّ اسمه من المباحث»

و تسمّى هذه المباحث بالإلهيات بالمعنى الأخصّ، كما تسمّى جميع  
مباحث الفلسفة الأولى بالإلهيات بالمعنى الأعمّ. قال المحقّق الأملّي رحمه الله في  
تعليقه على شرح المنظومة المسماة بدرر الفوائد ج ١، ص ٤٢١: «الإلهي  
بالمعنى الأخصّ هو العلم المسمّى بالربوبيّ؛ لأنّ موضوعه ذات الواجب تعالى  
وصفاته وأفعاله، وإنّما سمّي بالإلهي بالمعنى الأخصّ لكون العلم الأعلى - و  
هو الذي يبحث عن الوجود مطلقاً أو عن الموجود من حيث هو موجود، الذي  
هو أيضاً يرجع إلى الوجود - أيضاً إلهياً لكن بالمعنى الأعمّ، و وجه تسميته

بالإلهي أن البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود، - أعم من الواجب و  
 الممكن - يرجع إلى البحث عن الباري عز اسمه و أفعاله؛ لأن وجود الواجب  
 ليس إلا هو نفسه، و وجود الممكن ليس إلا آثاره و أفعاله؛ فالبحث عن الوجود  
 المطلق بحث عنه سبحانه و عن آثاره و أفعاله، و إنما سمي بالمعنى الأعم  
 لأعمية موضوعه من موضوع الإلهي بالمعنى الأخص، لكون موضوعه هو  
 الوجود المرسل المطلق غير المقيد بخصوصية أصلاً، و موضوع الإلهي الأخص  
 هو الوجود الواجبي جلت ألاؤه، فالبحث عن الإلهي الأخص قسم من أبحاث  
 الإلهي الأعم لكون موضوعه قسماً من موضوعه، كما هو مشاهد معلوم. انتهى.

\*\*\* - قوله ﷺ: «مسائل متعلقة بمرحلة الوجوب والإمكان»

إذ تلك المرحلة كانت تبحث في الحقيقة عن انقسام الوجود إلى الواجب و  
 الممكن، و التقسيم لا يستقيم إلا بإثبات وجود الواجب. أيضاً: كما أن خواص  
 الممكن و أحكامه من مباحث تلك المرحلة كذلك خواص الواجب و أحكامه.

\*\*\* - قوله ﷺ: «أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلة»

و إنما أخروها عن جميع المراحل لوجهين:

الأول: ابتناء بعض أبحاثها على ما تفرز في تلك المراحل من الأصول  
 الحكمية و المسائل الفلسفية في الجملة.

الثاني: أن ما يبحث عنه فيها من معرفته تعالى و أسمائه و صفاته هي الغاية  
 القصوى من الفلسفة الإلهية - التي لم تسم بهذا الاسم إلا لأجلها - و الغاية هي  
 الكمال الأخير الذي يتوجه إليه الفاعل في فعله، فأخرت ليرافق الوضع الطبع.  
 قال المصنف رحمه الله في مقدمة بداية الحكمة: و غايته تمييز الموجودات الحقيقية  
 من غيرها، و معرفة العلل العالية للوجود، و بالأخص العلة الأولى - التي إليها  
 تنتهي سلسلة الموجودات - و أسمائه الحسنى و صفاته العليا، و هو الله عز  
 اسمه. انتهى.

## الفصل الأول

في إثبات الوجود الواجبي [برهان الصديقين]<sup>١</sup>  
البراهين الدالة على وجوده تعالى كثيرة متكاثرة<sup>٢</sup>، وأوثقها وأمتنها هو البرهان  
المتضمن للسلوك إليه من ناحية الوجود، وقد سمّوه برهان الصديقين لما أنّهم  
يعرفونه تعالى به لا بغيره. وهو كما ستقف عليه برهان إنّي يسلك فيه من لازم من  
لوازم الوجود إلى لازم آخر<sup>٣</sup>.

---

١- قوله ﷺ: «في إثبات الوجود الواجبي ببرهان الصديقين»  
كان الأولى أن يعنون الفصل هكذا بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «في إثبات الوجود  
الواجبي». وذلك لأمر:

الأول: أنّ الفصل مختصّ ببيان برهان الصديقين.  
الثاني: أنّ الفصل الثاني أيضاً في إثبات وجوده تعالى.  
الثالث: أنّه ينسجم مع عنوان الفصل الثاني، أعني قوله ﷺ: «في بعض آخر ممّا أُقيم على وجود  
الواجب تعالى من البراهين».

٢- قوله ﷺ: «كثيرة متكاثرة»

المتكاثرة مبالغة في الكثير وتأكيد له، لأنّ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني.

٣- قوله ﷺ: «يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر»

لا يخفى عليك: أنّه يستدلّ في هذا البرهان من الوجود على وجوبه. فهو سلوك من الوجود  
إلى الوجوب الذي هو من لوازمه، وليس من السلوك من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.  
اللهمّ إلا أن يقال: إنّه يستدلّ من مفهوم الوجود - الذي هو حاكٍ عن الوجود - على وجوب  
الوجود، ومفهوم الوجود وجوب الوجود كلّ منهما لازم لنفس الوجود، ويستدلّ بالأوّل على  
الثاني. فتأمل.

و قد قرّر بغير واحد من التقرير ٤:

و أوجز ما قيل ٥ أن حقيقة .....

#### ٤- قوله ﷺ: «و قد قرّر بغير واحد من التقرير»

ذكر تسعة عشر منها المحقق الأشناني في تعليقه على شرح المنظومة، كلّها غير التقرير الذي نقله المصنّف عن الحكميّ السبزواري في تعليقه على الأسفار، و التقرير الذي حكاه عن صدر المتألهين في الأسفار.

#### ٥- قوله ﷺ: «أوجز ما قيل»

هذا التقرير هو التقرير الأوّل من التقريرين اللذين أتى بهما المحقق السبزواري ﷺ في غرر الفوائد حيث قال: (إذا الوجود) المراد به حقيقة الوجود الذي ثبت أصالته، و أنّ به حقيقة كلّ ذي حقيقة (كان واجباً فهو) المراد، (و مع الإمكان) بمعنى الفقر و التعلّق بالغير، لا بمعنى سلب ضرورة الوجود و العدم، لأنّ ثبوت الوجود لنفسه ضروري، و لا بمعنى تساوي نسبي الوجود و العدم، لأنّ نسبة الشيء إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه، لأنّ الأولى مكثّفة بالوجوب و الثانية بالامتناع (قد استلزمه) على سبيل الخلف؛ لأنّ تلك الحقيقة لا ثاني لها حتّى تتعلّق به و تفتقر إليه، بل كلّ ما فرضته ثانياً لها فهو هي لا غيرها، و العدم و الماهيّة حالهما معلومة، أو على سبيل الاستقامة بأن يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة، فإذا كان هذه المرتبة مفتقرة إلى الغير، استلزم الغني بالذات، دفعاً للدور و التسلسل. و الأوّل أوّثق و أشرف و أخصر. انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ الشّقين المذكورين في البرهان تردّد لا تقسيم؛ فإنّ التقسيم إنّما يتمّ بعد ثبوت وجود الأقسام، مع أنّ الواجب لم يثبت بعد. و لا يفرق في ذلك كون استلزام الممكن الواجب على سبيل الخلف أو الاستقامة. و إنّما قلنا إنّ مراد المصنّف ﷺ إنّما هو حكاية التقرير الأوّل لوجهين: الأوّل: تعبيره بحقيقة الوجود الذي هو محور ذلك التقرير. و الثاني: جعله التقرير الآتي في معنى هذا التقرير بقوله: «و في معناه ما قرّره». وجه الدلالة أنّه ليس في ذلك التقرير أثر عن الممكن، و إنّما المحور فيه حقيقة الوجود المرسلة فقط.

ثمّ إنّّه يبدو أنّ هناك تقريراً ثالثاً للبرهان المذكور، و هو أنّ حقيقة الوجود - المقابل لمفهوم الوجود - المراد بها العين الخارجيّة من دون نظر إلى مجموعها أو مرتبة منها، إنّما أن تكون واجبة،

الوجود<sup>٦</sup>، إما واجبة، وإما تستلزمها؛ فإذن الواجب بالذات موجود، و هو المطلوب.

وفي معناه ما قرّر<sup>٧</sup>، بالبناء على أصالة الوجود، أنّ حقيقة الوجود - التي هي عين الأعيان و حاقّ الواقع - حقيقة مرسلّة<sup>٨</sup> يمتنع عليها العدم<sup>٩</sup>؛ إذ كلّ مقابل غير قابل

لما فهو المطلوب وإما أن تكون ممكنة فقيرة لا تنفّذ إلاّ بمستقلّ يقومها، فتستلزم الواجب، و هو المستقلّ الذي يقومها.

٦- قوله ﷺ: «أنّ حقيقة الوجود»

المراد من حقيقة الوجود هو الوجود بأسره، أي الذي هو موضوع التشكيك و يشمل الواجب و الممكن. فإن قلت: حقيقة الوجود بهذا المعنى ليس شيئاً واحداً ذا حكم واحد، فكيف يستقيم التريد في قولكم: إما واجبة و إما ليست بواجبة؟ قلت: ما كان من مراتب هذه الحقيقة ممكناً فهو لكونه معلولاً - و المعلول عين الربط بعلة - لا استقلال له وجوداً و لا مفهوماً، فلا يقبل أن يحكم عليه بالوجوب أو عدم الوجوب، فالمحكم عليه في الحقيقة هو الوجود المستقلّ من دون نظر إلى وحدته و تعدّده. ثمّ بأدلة التوحيد تثبت وحدته.

٧- قوله ﷺ: «في معناه ما قرّر»

المقرّر هو الحكيم السبزواري ﷺ في تليفته على الأسفار ج ٦، ص ١٦ - ١٧.

٨- قوله ﷺ: «حقيقة مرسلّة»

أي: حقيقة غير مقيدة بشيء، أي غير متعلّقة بشيء. و ذلك لأنّه ليس وراءها شيء تتعلّق به و يقيدّها، ينتزع عدمها منه. و الحاصل أنّها ليست بمعلولة يتعلّق وجودها بعلة، و ينتزع عدمها من وجود علّتها شأن الوجودات المقيدة.

٩- قوله ﷺ: «يمتنع عليها العدم»

أي: يمتنع عليها العدم لذاتها. و ذلك لأنّها موجودة بذاتها - كما مرّ بيانه في التعليقة السابقة - و امتناع العدم عليها ليس إلاّ لكونها موجودة. كما بصرّح بذلك قوله ﷺ: «إذ كلّ مقابل غير قابل لمقابلته». فإذا كانت موجودة بذاتها، كان امتناع العدم عليها أيضاً لذاتها.

و بهذا يستقيم قوله: «والحقيقة المرسلّة التي يمتنع عليها العدم [لذاتها] واجبة الوجود



لقابله؛ والحقيقة المرسله التي يمتنع عليها العدم، واجبة الوجود بالذات؛ فحقيقة الوجود الكذائيه واجبة بالذات، وهو المطلوب.

فإن قلت: امتناع العدم على الوجود، لا يوجب كونه واجباً بالذات؛ وإلا، كان وجود كلٍّ ممكن واجباً بالذات، لمناقضته عدمه، فكان الممكن واجباً وهو ممكن، هذا خلف.

قلت: هذا في الوجودات الممكنة<sup>١١</sup> وهي محدودة بمحدود ماهويّة لا تتعدّاها، فينتزع عدمها ممّا وراء حدودها؛ وهو المراد بقولهم: كلٌّ ممكن فهو زوج تركيبى<sup>١٢</sup>. وأما حقيقة الوجود المرسله - التي هي الأصلية لا أصيل غيرها، فلا حدّ يحدها، ولا قيد يقيدها<sup>١٣</sup> - فهي بسيطة صيرفة، تناف العدم وتناقضه بالذات، وهو الوجوب بالذات.

ثمّ بالذات، حيث حكم على تلك الحقيقة المرسله بالوجوب بالذات. كما يتقدح بذلك جواب ما سيذكره المصنّف رحمه الله ممّا أورد على البرهان.

١٠- قوله رحمه الله: «قلت: هذا في الوجودات الممكنة»

أي: ما ذكرتموه - من أنّ امتناع العدم على الوجود لا يوجب كونه واجباً بالذات - إنّما هو في الوجودات الممكنة، حيث إنّها محدودة بحدود، فينتزع عدمها ممّا وراء تلك الحدود. فالممكن، وإن كان موجوداً في مرتبة هي بعد مرتبة وجود علته، ووجود علته، إلا أنّه معدوم في مرتبة وجود علته، وفي مرتبة ذاته، ويقطع النظر عن علته. فالوجود الممكن، وإن كان مناقضاً لعدمه، ويوم ذلك كونه واجباً، إلا أنّه لمّا كان وجوده بعلة، كانت مناقضته للعدم وجوبه أيضاً بعلة. فهو واجب، لكنّه واجب بالغير وهذا بخلاف الحقيقة المرسله الّتي هي أصلية وليس فوقها شيء حتى تكون واجبة به، فهي واجبة بالذات.

١١- قوله رحمه الله: «كلٌّ ممكن زوج تركيبى»

أي: من وجود و عدم، ويلزمه التركّب من الوجود والماهية. وقد مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الأولى.

١٢- قوله رحمه الله: «والتي هي الأصلية لا أصيل غيرها، فلا حدّ يحدها ولا قيد يقيدها»

و قرّر صدر المتألهين رحمه الله البرهان على وجه آخر<sup>١٣</sup>، حيث قال:

يبدو كأنه يرى أنَّ الحدَّ والقيد لابدَّ أن يكون أمراً أصيلاً غير المحدود، حيث فرّج عدم وجود حدٍّ وقيد لحقيقة الوجود على كونها أصيلة لا أصيل غيرها. ولكن لا يخفى أنَّ القيد والحدَّ للوجودات المحدودة ليس إلّا نهاياتها العدمية. وعلى هذا، فلا يكفي إنحصار الأصالة في الوجود، لكون حقيقة الوجود بسيطه صُرْفَة. فالأولى أن يعتمد في إثبات إرسال حقيقة الوجود و صرافتها، على ما مرَّ من عدم وجود شيء غيرها حتّى تكون مقبّدة به.

١٣- قوله رحمه الله: «قرّر صدر المتألهين البرهان على وجه آخر»

هذا التقرير يتركّب من مقدّمات، وهي:

أ. حقيقة الوجود أصيلة، ولا أصيل غيرها.

ب. وهي مشكّكة طويلاً، أي تكون ذات مراتب مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف، كما تكون مشكّكة عرضاً.

ج. الكمال قبل النقص، والناقص متعلّق بالوجود بالتام.

د. غاية كمال الوجود - في مراتب التشكيك الطولي - وهو الذي ليس له قاهر يوجد، مالا يتصوّر أتمّ منه. وإلّا لكان وجوداً محدوداً مركّباً من الوجود والعدم، أو كان له ماهيّة غير الموجودة، فكان ممكناً محتاجاً إلى قاهر يوجد. هذا خلف.

و بعبارة أخرى: لو كان ناقصاً كان مفتقراً إلى تمامه، فكان تمامه متقدّماً عليه، لأنّ التمام قبل النقص؛ بل ذلك بين، لأنّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه، فهو أفضل وأقدم. فلا يكون ما فرض غاية كمال الوجود غاية كمال له. هذا خلف.

و بهذه المقدّمات يتبيّن أنَّ الوجود - الذي هو موضوع الأصالة والتشكيك - ينقسم إلى قسمين: مستغنى ومفتقر. الأوّل هو الواجب تعالى، والثاني هو أفعاله وآثاره. وعلى أيّ القسمين يثبت وجود الغنى الذي هو الواجب بالذات.

ولا يخفى عليك: أنَّ بعض مقدّمات هذا البرهان تشتمل على أصول. وبذلك يتبيّن أنَّ البرهان يتركّب من مقدّمات أكثر. وإليك بيانها:

«و تقريره أَنَّ الوجود، كما مرَّ، حقيقة عينية واحدة بسيطة<sup>١٤</sup> لا اختلاف بين

ج

هناك واقعية عينية  
أ. الوجود أصيل  
الواقعية العينية هي الوجود

ب. و هو مشكك  
حقيقة واحدة  
طولاً  
مؤ هي متكررة  
عوضاً  
هناك ممكنات  
هي معلولة  
و لها علل أو علّة  
و العلّة أقوى من معلولها

ج. الكمال قبل النقص، و الناقص متعلّق الوجود بالتامّ  
فيستحيل أن لاتنتهي السلسلة - و هي الكثرة الطولية - إلى تامّ غير ناقص، لاستلزامه وجود  
ناقص غير متعلّق بتامّ.

د. فغاية كمال الوجود ما لا يتصوّر أتمّ منه.

و هو الواجب تعالى الذي هو الوجود الذي لا حدّ له.

فتحصل أَنَّ الوجود على قسمين: مستغن بذاته، و مفتقر إلى غيره.

و قد تبين بما ذكرنا أَنَّ هذا البرهان لا يتوقّف على إبطال الدور و التسلسل من قبل، كما صرح  
بذلك صدر المتألّهين في الأسفار ج ٦، ص ٢٦، س ١، فإنّه بنفسه متكفّل لإبطال التسلسل، و لا  
حاجة فيه إلى بطلان الدور.

١٤- قوله ﷺ: «حقيقة عينية واحدة بسيطة»

قد مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الأولى أَنَّ التركيب و البساطة في الوجود بمعنى دخول  
الأعدام في الوجود المؤدّي إلى الحدوديّة و عدم دخولها المؤدّي إلى الصرافة. و حقيقة الوجود،  
و هي الوجود بأسره، بسيطة، أذ لو كانت محدودة كانت معلولة - لأنّ المحدوديّة مساوقة لكونها  
تلي

أفرادها لذاتها، إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف<sup>١٥</sup>، أو بأمور زائدة كما في

﴿ذات ماهية، وكل ذي ماهية ممكن، وكل ممكن معلول - وليس هناك ما يكون علّة لها، و لذلك عوّب بعد أسطر قوله: «بسيطة» بقوله: «لاحد لها ولا تعين».

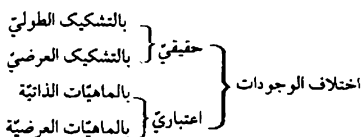
١٥- قوله ﷺ: «لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف»

اختلاف الوجودات إما اختلاف حقيقي ذاتي، وإما اختلاف اعتباري عرضي.

فالأول: هو اختلافها بصفات الحقيقة التي هي عينها، كالقوة والفعل، والكمال والنقص، و الشدة والضعف، والعلة والمعلولة، والوحدة والكثرة، والتشخيص والهذية، وغيرها.

وهذا الاختلاف مع وحدة الحقيقة هو المنشأ للتشكيك الطولي والعرضي. فمثل الاختلاف بالغنى والفقر، والعلة والمعلولة هو الذي يحصل منه التشكيك الطولي. ومثل الاختلاف بالقوة والفعل، والكمال والنقص، والشدة والضعف، والوحدة والكثرة، والتشخيص والهذية لا يستلزم التشكيك الطولي، وإن كان متحققاً فيه، فيمكن أن يحصل ويتحقق هذا النوع من الاختلاف من دون تشكيك طولي، كاختلاف البذرة والنبات بالقوة والفعل، والشدة والضعف، والتشخيص والهذية، بينما لا علة - أعني العلة الفاعلية التي تسبب التشكيك الطولي - ولا معلولة بينهما، وهذا هو الذي يسمى بالتشكيك العرضي.

والثاني: هو الاختلاف بالماهيات التي هي أمور زائدة على الوجود. وهذا الاختلاف في الحقيقة اختلاف الماهيات، وينسب إلى الوجودات بالقروض. ولا يفرق في هذا الاختلاف بين أن يكون بماهيات ذاتية، كاختلاف وجود زيد ووجود فرس، أو بماهيات عرضية، كاختلاف وجود زيد وعمرو.



ثم لا يخفى عليك: أن وجود التشكيك العرضي لا دخل له في هذا البرهان، وإما ذكر لاتضاء الاستثناء المفيد للمحصّر ذلك، حتى يتم الكلام ولا يؤدّي إلى الفساد.

أفراد ماهية نوعية<sup>١٦</sup>. و غاية كما لها ما لا أتم منه، وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره، و لا يتصور ما هو أتم منه، إذ كل ناقص متعلق بغيره، مفتقر إلى تمامه<sup>١٧</sup>، و قد تبين في ما سبق أن التمام قبل النقص، و الفعل قبل القوة، و الوجود قبل العدم؛ و بين أيضاً أن تمام الشيء هو الشيء و ما يفضل عليه.

فإذن الوجود إما مستغن عن غيره، و إما مفتقر بالذات إلى غيره<sup>١٨</sup>. و الأول هو واجب الوجود. و هو صِرف الوجود الذي لا أتم منه و لا يشوبه عدم و لا نقص. و الثاني هو ما سواه من أفعاله و آثاره، و لا قوام لما سواه إلا به؛ لما مرَّ أن حقيقة الوجود لا نقص لها<sup>١٩</sup>، و إنما يلحقها النقص لأجل المعلولية - و ذلك لأنَّ المعلول لا

١٦- قوله ﷺ: «أو بأمور زائدة كما في أفراد ماهية نوعية»

تبيين لك مما مرَّ آنفاً في التعليقة السابقة أنَّ الاختلاف بأمر زائدة - و هو الاختلاف بالماهيات - أعم من الاختلاف بالعرضيات؛ فذكر أفراد ماهية واحدة إنما هو من باب المثال.

١٧- قوله ﷺ: «وإذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه»

تعليل لقوله: «هو الذي لا يكون متعلقاً بغيره و لا يتصور ما هو أتم منه».

قوله ﷺ: «وإذ كل ناقص متعلق بغيره»

فإنَّ كل ناقص محدود، و كل محدود فله ماهية هي حدّه، و كل ذي ماهية ممكن يحتاج إلى علة توجده فكل ناقص متعلق بعلة توجده، و يكون وجوده مفتقراً إليها.

١٨- قوله ﷺ: «وإذن الوجود إما مستغن عن غيره، و إما مفتقر بالذات إلى غيره»

قال الحكيم السبزواري ﷺ في تعليقه على الأسفار: «كلمة إما، للتقسيم؛ لا للترديد، كما لا يخفى» انتهى. أقول: و إلّا لم يحتج إلى أخذ التشكيك في المقدمات. بل قوله ﷺ في آخر كلامه: «و على أي القسمين» يصرّح بذلك.

و هذا بخلاف التقرير الأول، حيث إنَّ «إما» كانت فيه للترديد، كما لا يخفى. فالقضية المذكورة في هذا التقرير حملية مرادة المحمول. بينما المذكورة في ذلك التقرير منفصلة.

١٩- قوله ﷺ: «لما مرَّ أنَّ حقيقة الوجود لا نقص لها»

يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته - فلو لم يكن الوجود مجموعاً ذا قاهر يوجدّه و يحصله كما يقتضيه، لا يتصور أن يكون له نحو من القصور، لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة<sup>٢٠</sup>، لا حدّها ولا تعين، إلّا محض الفعلية والحصول؛ وإلّا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجودية<sup>٢١</sup>، وقد مرّ أيضاً أن الوجود، إذا كان معلولاً، كان مجموعاً بنفسه جعلاً بسيطاً<sup>٢٢</sup>، وكان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل، وهو متعلّق الجوهر والذات بجاعله.

فإذن قد ثبت واتضح أن الوجود إمّا تامّ الحقيقة واجب الهوية، وإمّا مفتقر الذات إليه متعلّق الجوهر به؛ وعلى أيّ القسمين يثبت ويتبيّن أن وجود واجب الوجود غنيّ الهوية عمّا سواه، وهذا هو ما أردناه» انتهى. (الأسفار، ج ٦، ص ١٦).

❦ لا يخفى عليك: أن هذا وما بعده تعليلان لمعلّنين قد سبقا، على طريق اللّف و التّشر المرتبين.

فقوله: «لما مرّ أن حقيقة الوجود...» تعليل لقوله: «هو الأوّل هو واجب الوجود، وهو صرف الوجود...» وقوله: «هو قد مرّ أيضاً أن الوجود...» تعليل لقوله: «والثاني هو ما سواه من أفعاله و آثاره، ولا قوام لما سواه إلّا به».

٢٠- قوله ﷺ: «لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة»

أي: حقيقة الوجود في حدّ ذاتها، ما لم يلحقها النقص لأجل المعلولية، بسيطة.

٢١- قوله ﷺ: «وإلّا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجودية»

نفّس في التعبير، حيث إنّ كون الوجود محدوداً يلزم كونه مركّباً من الوجود والعدم، كما مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الأولى، كما يلزم كونه ذا ماهية، حيث إنّ الماهية حدّ الوجود.

قوله ﷺ: «غير الموجودية»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «غير الوجودية».

٢٢- قوله ﷺ: «وكان مجموعاً بنفسه جعلاً بسيطاً»

كان مجموعاً بنفسه، لا بماهيته، فالمجموع هو الوجود دون الماهية.

و يكون جعله بسيطاً، لا مركّباً، فالجعل تعلّق بنفسه، لا بالنسبة بينه وبين الماهية، فليس المجعول هو الصيرورة.



## الفصل الثاني

في بعض آخر ممّا أُقيم على وجود

الواجب تعالى من البراهين

من البراهين عليه أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً ما<sup>١</sup>. فإن كان هو، أو شيء منه،

---

١- قوله ﷺ: «من البراهين عليه أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً ما»

هذا هو البرهان الذي أقامه صدر المتألهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ٢٦-٢٧ على حذو ما أبدعه الشيخ في الإشارات من الفصل التاسع إلى الثاني عشر من النمط الرابع. و الفرق بينهما أنّ الحدّ الأوسط في هذا البرهان هو ترجّح الوجود، و في ما أقامه الشيخ وجوب الوجود.

و ممّا ذكرنا يتبيّن أنّ برهان الشيخ هو ما سيشير إليه المصنّف ﷺ في الصفحة الآتية، بقوله: «و يمكن تبديل ترجّح الوجود بوجوب الوجود، فيكون سلوكاً إثباتاً من مسلك آخر...»

ثم إنّ الشيخ وسم في الفصل التاسع و العشرين من النمط المذكور برهانه ذلك بطريقة الصديقين، معللاً ذلك بأنّه لم يحتج إلى تأمّل لغير نفس الوجود، و أنّه لم يحتج إلى اعتبار من فعله و خلقه. فلونّم ما ذكره لكان هذا البرهان أيضاً كذلك. و لكن صدر المتألهين ﷺ أنكر ذلك، و قال: «و هذا المسلك أقرب المسالك إلى «منهج الصديقين». و ليس بذلك، كما زعم؛ لأنّ هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وها هنا يكون النظر في مفهوم الوجود. انتهى.

و المصنّف ﷺ قد تبع صدر المتألهين ﷺ في إنكار كون هذا البرهان منهج الصديقين. يدلّ على ذلك عدم ذكره في الفصل السابق في عداد تقريرات برهان الصديقين، و كذا تعبيره عنه في عنوان هذا الفصل «بعض آخر ممّا أُقيم على وجود الواجب تعالى» هذا.

والحقّ أنّ دعوى الشيخ متينة، لأنّ المراد بالوجود حقيقته التي يحكيها مفهوم الوجود، و ليس المراد بالوجود نفس مفهومه، كما هو واضح.



واجباً بالذات، فهو المطلوب. وإن لم يكن واجباً بالذات وهو موجود، فهو ممكن بالذات بالضرورة، فرجّح وجوده على عدمه بأمر خارج عن ذاته، وهو العلة؛ وإلا كان مرجحاً بنفسه، فكان واجباً بالذات وقد فرض ممكناً، هذا خلف. وعلته إما ممكنة مثله، أو واجبة بالذات. وعلى الثاني يثبت المطلوب. وعلى الأول ينقل الكلام إلى علته، وهلمّ جزءاً؛ فإمّا أن يدور، أو يتسلسل، وهما محالان، أو ينتهي إلى علة غير معلولة هي الواجب بالذات، وهو المطلوب.

واعترض عليه<sup>٢</sup>، بأنّه ليس بياناً برهانياً مفيداً لليقين، فإنّ البرهان إنّما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العلة إلى المعلول، وهو البرهان اللَّمَّي. وأمّا البرهان الإِنِّيّ السلوك فيه من المعلول إلى العلة<sup>٣</sup>، فلا يفيد يقيناً، كما بين .....

﴿٢﴾ وبعبارة أخرى: المراد بالوجود هو الوجود بالحمل الشائع، لا الوجود بالحمل الأوّلّي. نعم مفهوم الوجود لا بدّ منه للحكاية عن تلك الحقيقة، لكن مثل هذا لا بدّ منه في كلّ برهان، إذ من أجزاء القضية - وهي مادة البرهان - تصوّر الموضوع وتصور المحمول، فلو أوجب ذلك كون الموضوع هو المفهوم لجري مثله في جميع تقارير البرهان الذي سلّموا كونه برهان الصديقين.

قوله ﴿٢﴾: «ولا ريب أن هناك موجوداً ما»

القضية مهملة تصدق مع كون الموجود في الخارج واحداً كما تصدق مع كونه متعدداً. ولذا أتى بالترديد في الجملة اللاحقة حيث قال: «فإن كان هو أو شيء منه».

٢- قوله ﴿٢﴾: «اعترض عليه»

لا يخفى: أنّ هذا الاعتراض اعتراض على كلّ برهان يقام على إثبات الواجب؛ حيث إنّ البرهان اللَّمَّي لا سبيل له إليه، والبرهان الإِنِّيّ لا يفيد، لامتناع السلوك من المعلول إلى العلة، والبرهان منحصر فيهما.

٣- قوله ﴿٣﴾: «أمّا البرهان الإِنِّيّ السلوك فيه من المعلول إلى العلة»

سواء كان الحد الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، وهو المسمى بالدليل، أم كان الحد

في المنطق<sup>٤</sup>. ولما كان الواجب تعالى علّة لكلّ ما سواه، غير معلول لشيء بوجه، كان السلوك إلى إثبات وجوده من أي شيء كان، سلوكاً من المعلول إلى العلّة، غير مفيد لليقين؛ وقد سلك في هذا البيان من الموجود الممكن<sup>٥</sup> الذي هو معلوله، إلى إثبات وجوده.

٣ الأوسط والنتيجة معلولين لعلّة واحدة، وهو المسمّى بالإلّان المطلق؛ وذلك لأنّ في القسم الثاني أيضاً يسلك من الحدّ الأوسط الذي هو أحد المعلولين إلى العلّة، ثمّ يسلك من العلّة إلى المعلول الآخر الذي هو النتيجة. ولذا قالوا إنّ القسم الثاني من برهان الإلّان مركّب من برهانين: إثني ولّمي.

ولا يخفى عليك: أنّ وصف «السلوك فيه من المعلول إلى العلّة» وصف توضيحي عند المعترض. لانهصار برهان الإلّان عنده في القسمين المذكورين.

٤- قوله ﷺ: «فلا يفيد يقيناً، كما بيّن في المنطق»

وقد مرّ في بعض تعاليفنا على مقدّمة الكتاب حكاية ما ذكره المصنّف ﷺ في تعليقه على الأسفار في الاستدلال على ذلك، وأشرنا هناك إلى ما يرد عليه. وأيضاً قد مرّ منه في الفصل الثالث عشر من المرحلة الحادية عشرة وجه آخر لذلك، وقد عرفت أيضاً ما يرد عليه. فراجع.

٥- قوله ﷺ: «قد سلك في هذا البيان من الموجود الممكن»

حاصل مراده ﷺ أنّ في أحد شقّي التريديد يفرض الموجود - المعبر عنه في البرهان بموجود ما - ممكناً، ويسلك منه إلى وجود الواجب تعالى. والبرهان تابع في اعتباره وتسميته لأخس الشقين. وهذا كما أنّ الاستدلال من وجود أحد معلولي علّة واحدة يسمّى برهاناً إثباتاً، مع أنّه في الحقيقة مركّب من سلوكين:

سلوك من المعلول إلى العلّة، وهو الإلّان.

وسلوك من العلّة إلى المعلول الآخر. وهو في نفسه برهان لّمي. هذا.

ولكن يرد عليه: أنّ السلوك من المعلول إلى العلّة لا يحصل إلّا بأن يعلم أولاً وجود المعلول ثمّ يستكشف به وجود العلّة، كما في برهان الإمكان أو الحدوث. وأمّا هذا البرهان فلا يتوقّف إلّا على العلم بوجود موجود ما، والمقدّمة المعتزّضة للشقّ المذكور من التريديد - وهي قولنا: وإن لم يكن واجباً ترجّح وجوده بالواجب لاستحالة الدور والتسلسل - قضية شرطية، مفادها استلزام

والجواب عنه أن برهان الإن لا ينحصر في ما يسلك فيه من المعلول إلى العلة و هو لا يفيد اليقين، بل ربما يسلك فيه من بعض اللوازم العامة التي للموجودات المطلقة إلى بعض آخر<sup>٦</sup>، و هو يفيد اليقين، كما بيّنه الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء<sup>٧</sup>. وقد سلك في البرهان السابق من حال لازمة لمفهوم موجود مآ<sup>٨</sup> - و هو

٦- المقدم التالي، فالبرهان متوقف على هذا الاستلزام دون وجود الممكن الذي هو مفاد المقدم، إذ القضية الشرطية صادقة وإن كان طرفاها كاذبين غير متحققين.

٦- قوله ﷺ: «من بعض اللوازم العامة التي للموجودات المطلقة إلى بعض آخر» يستظهر منه أن اللوازم العامة، هي الوجود و صفات الوجود التي لا تختص بماهية دون ماهية.

٧- قوله ﷺ: «كما بيّنه الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء» في الفصل الثامن من المقالة الأولى.

٨- قوله ﷺ: «وقد سلك في البرهان السابق من حال لازمة لمفهوم موجود مآ»

و هذا بخلاف برهان الإمكان والوجوب، الذي لم يتقرض له المصنف ﷺ في هذا الكتاب، حيث إنه يسلك فيه من وجود الممكنات إلى وجود الواجب بمعونة بطلان الدور و التسلسل، فهو برهان إثبي يسلك فيه من المعلول إلى العلة. و يبدو أن الذي حمل المصنف ﷺ على إهماله إياه ما كان يراه من استحالة السلوك من المعلول إلى العلة.

قوله ﷺ: «ومن حال لازمة لمفهوم موجود مآ»

يشير بإحكام لفظة «المفهوم» هنا إلى عدم كون هذا البرهان برهان الصديقين، للاستدلال فيه بمفهوم الوجود، كما مرّ آنفاً مع ما فيه من الإشكال.

قوله ﷺ: «ومن حال لازمة لمفهوم موجود مآ»

و هو ترجح الوجود، كما سيصرّح به في صدر التنبيه الآتي.

فمفهوم موجود مآ له حال لازمة له في الذهن، هي ترجح الوجود على العدم، إذ لا موجود إلا و هو مترجح الوجود على العدم. و يسلك من هذه الحال إلى حال أخرى، و هي أن من مصاديقه وجود علة غير معلولة؛ إذ المترجح لا يخلو إما أن يكون مترجحاً بذاته، فيكون هو نفسه علة غير

مساوق للموجود من حيث هو موجود - إلى حالٍ لازمةٍ أخرى له، و هو أنَّ من مصاديقه وجود علةٍ غير معلولةٍ<sup>٩</sup> يجب وجودها لذاتها<sup>١٠</sup>.

فقد تبين بذلك أنَّ البيان المذكور برهانٍ إقنيٍّ مفيدٍ لليقين، كسائر البراهين الموضوعة في الفلسفة لبيان خواصِّ الموجود، من حيث هو موجود، المساوية للموجود العام.

تنبيه:

محصلُ البيان السابق<sup>١١</sup>، أنَّ تحققَّ موجود ما ملازم لترجُّح وجوده، إمَّا لذاته، فيكون

علةً معلولة، أو يكون مترجِّحاً بغيره فذلك الغير لابدُّ أن يكون علةً غير معلولة، ولو بواسطة أو وسائط.

والحاصل أنَّ ترجُّح موجود ما و أنَّ من مصاديقه موجوداً غير معلول مفهومَان منتزعاَن من موجود ما، فهما من الملازمات العامة التي لا مصداق لها غير موجود ما، و ليس هناك أمران حتَّى يكون أحدهما معلولاً والآخر علةً.

٩- قوله ﷺ: «و هو أنَّ من مصاديقه وجود علةٍ غير معلولة»

كان الأولى أن يقول: و هو أنَّ مصداقه أو بعض مصاديقه موجود غير معلول حتَّى يطابق ما جاء في البرهان.

١٠- قوله ﷺ: «يجب وجودها لذاتها»

لا يخفى: أنَّه كان الأولى أن يقول: يترجَّح وجودها لذاتها؛ فَإِنَّ النتيجة كما سيصرِّح به في التنبيه اللاحق هو أنَّ هناك ما يترجَّح لذاته.

١١- قوله ﷺ: «محصلُ البيان السابق»

فيكون البرهان المذكور قياساً مركَّباً من قياسين اقترائيين، أولهما حملي، صورته هكذا: هناك موجود ما و كلُّ موجود ما مترجَّح. و الآخر شرطيّ مركَّب من حملية و منفصلة، هكذا: هناك مترجَّح و كلُّ مترجَّح إمَّا مترجَّح بالذات أو ينتهي إلى ما هو مترجَّح بالذات، فهناك إمَّا مترجَّح بالذات أو منتهٍ إلى ما هو مترجَّح بالذات.

واجباً بالذات، أو لغيره، و ينتهي إلى ما ترجّح بذاته، وإلاّ دار أو تسلسل، وهما مستحيلان.

ويمكن تبديل ترجّح الوجود بوجوب الوجود<sup>١٢</sup>. فيكون سلوكاً إتيّاً من مسلك آخر<sup>١٣</sup>.

تقريره: أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً ما<sup>١٤</sup>، وكلّ موجود فبإنه واجب، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد<sup>١٥</sup>. فإن كان هو، أو شيء منه، واجباً لذاته، فهو المطلوب. و

١٢- قوله ﷺ: «يمكن تبديل ترجّح الوجود بوجوب الوجود»

فيصير مبتنئاً على مسلك الحكماء، بينما كان البيان السابق جارياً على مسلك المتكلّمين أيضاً، فإنّ الترجّح أعمّ من كلّ من الوجوب والألويّة.

١٣- قوله ﷺ: «فيكون سلوكاً إتيّاً من مسلك آخر»

فإنّ تعدّد البرهان إنّما هو بتعدّد الحدّ الأوسط و ما في حكمه. و أمّا الأصغر و الأكبر و ما بحكمهما فهما حدّا المطلوب، و لا بدّ أن يتّحدا في جميع ما يقام من البراهين لإثبات مطلوب واحد.

١٤- قوله ﷺ: «تقريره أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً ما»

قد مرّ منّا أنّ هذا هو البرهان الذي أقامه الشيخ في الإشارات، و سمّه بمنهج الصّديقين. ثمّ أنّه هو الذي لخصّه المحقّق الطوسي ﷺ في التجريد بقوله: «الموجود إن كان واجباً، وإلاّ استلزمه، لاستحالة الدور التسلسل». و شرحه العلامة ﷺ بما يوافق ما جاء في الإشارات و ما ذكره المصنّف ﷺ هنا.

١٥- قوله ﷺ: «لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد»

قد مرّ في بعض تعاليفنا على الفصل الخامس من المرحلة الرابعة أنّ موضوع هذه القاعدة هو الممكن، و قد صرّح المصنّف ﷺ في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة أنّ المراد بالوجوب فيها هو الوجوب الغيري. فلا وجه للتمسك بها في هذا المقام الذي يكون الموضوع فيه أعمّ من الممكن، و الوجوب فيه أعمّ من الوجوب بالذات و الوجوب بالغير. فكان الأولى أن يتمسك بدلها بقاعدة مساوقة الوجود للوجوب المبتنية على الضرورة بشرط المحمول؛ فإنّ الموجود يستحيل سلب الوجود عنه، فثبوت الوجود له ضروريّ.

إن كان واجباً لغيره، وهو علته الموجودة الواجبة، فعلته<sup>١٦</sup> إما واجبة لذاتها، فهو، وإما واجبة لغيرها، فنقل الكلام إلى علة علته، وهلم جرأً، فإما أن يدور، أو يتسلسل، أو ينتهي إلى واجب لذاته. والشقان الأولان مستحيلان، والثالث هو المطلوب.

برهان آخر، أقامه الطبيعيون من طريق الحركة والتغير<sup>١٧</sup>. تقريره أنه قد ثبت في ما تقدم<sup>١٨</sup>، في مباحث القوة والفعل، أن المحرك غير المتحرك، فكل متحرك محرك غيره؛ ولو كان المحرك متحركاً، فله محرك أيضاً غيره؛ ولا محالة تنتهي سلسلة المحركات إلى محرك غير متحرك، دفعاً للدور والتسلسل، وهو، لبراءته من المادة والقوة ونزعه عن التغير والتبدل ونباته في وجوده، واجب الوجود بالذات، أو

#### ١٦- قوله ﷺ: «فعلته»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فعليته».

#### ١٧- قوله ﷺ: «برهان آخر أقامه الطبيعيون من طريق الحركة والتغير»

يبدو أن هذا البرهان وما يتلوه يرجعان إلى برهان الإمكان والوجوب، حيث إن الحركة والنفس من مصاديق الممكن. فتارة يستدل بوجود الممكن من غير تعيين لمصاديق الممكن، فيكون برهان الإمكان والوجوب، وأخرى يستدل بمصدق معين منه بعد إثبات مصداقيته، كما في برهان الحركة والنفس. فتأمل.

#### قوله ﷺ: «أقامه الطبيعيون»

لا يخفى أن إقامة البرهان على وجوده تعالى إنما هي شأن الفيلسوف الإلهي. وإنما نسبها إلى الطبيعيين لأن هؤلاء الحكماء الطبيعيين إلهيون أيضاً، ولكن لما استفادوا في برهانهم من الحركة التي كانت من مباحثهم في الحكمة الطبيعية - حيث إنه كانت الحركة في ما سبق من مباحث الحكمة الطبيعية، وأول من جعلها من مباحث الحكمة الإلهية صدر المتألهين ﷺ، و تبعه في ذلك من تأخر عنه. وهكذا الكلام في البرهان الآتي حيث إن مباحث النفس كانت عندهم من الحكمة الطبيعية - أسند البرهان إليهم بما أنهم طبيعيون.

#### ١٨- قوله ﷺ: «وفي ما تقدم»

في الفصل العاشر من المرحلة التاسعة.

ينتهي إليه في سلسلة علله<sup>١٩</sup>.

برهان آخر، أقامه الطبيعيّون أيضاً من طريق النفس الإنسانيّة. تقريره<sup>٢٠</sup>: أن

١٩- قوله ﷺ: «أو ينتهي إليه في سلسلة علله»

لبطلان الدور التسلسل. فاستفيد في هذا البرهان من استحالة الدور و التسلسل مرّتين: مرّة لإثبات وجود محرّك غير متحرّك، وأخرى لانتهاه، على فرض عدم كونه واجباً، إلى الواجب. ويمكن أن يوجّه الانتهاه ذلك باستحالة وجود الرابط من دون مستقلّ يقوم به. فيثبت وجود الواجب و بطلان التسلسل متقارنين. ولعلّ هذا هو مراد العلامة ﷺ، حيث لم يأت هنا بمثل قوله: «دفعاً للدور و التسلسل».

٢٠- قوله ﷺ: «تقريره»

حاصله أن:

أ. النفس مجرّدة؛ لتجرّد العلم المتّحد معها، الذي لولا تجرّده لزم انطباع الكبير في الصغير. و لغير ذلك من الأدلّة.

ب. و هي حادثة؛ لأنّها لو كانت قديمة فوجودها قبل البدن إن كان بدون البدن لزم كون نوع مجرّد غير منحصر في فرد، لمكان كثرة النفوس، و إن كان في بدن لزم التناسخ، و هو محال، لاستلزامه الرجوع من الفعل إلى القوّة، و هو من الانقلاب المحال.

ج. فهي ممكنة، لأنّ كلّ حادث ممكن.

د. و كلّ ممكن محتاج إلى علّة.

هـ. و علّتها يستحيل أن تكون جسماً أو جسمانيّاً؛ لوجهين: الأوّل: أنّ المجرّد أقوى وجوداً من المادّي فيستحيل أن يكون معلولاً له. الثاني: أنّ الجسم لا يكون علّة للنفس، لاستلزامه كون كلّ جسم ذاتفس. و الجسمانيّ إمّا صورة جوهرية أو عرض مادّي، أو نفس أو كيف نفسانيّ - لأنّ الجسمانيّ منحصر في خمسة: المادّة والصورة المنطبعة، و العرض المادّي، و النفس، والكيف النفسانيّ، لكن طوى ذكر المادّة لأنّها لا شأن لها إلّا القبول و الانفعال - و أيّاماً كان فهو مادّي، ذاتاً و فعلاً أو فعلاً فقط، و العلل المادّية لا تفعل إلّا بتوسط الوضع، و لا يعقل الوضع بالنسبة إلى مالا وضع له. ولا يخفى عليك: أنّا قدّمنا الوجه الثاني الذي ذكره المصنّف ﷺ و جعلناه أولاً

النفس الإنسانية مجردة عن المادّة ذاتاً، حادثة بما هي نفس بحدوث البدن<sup>٢١</sup>، لا متناع التمايز بدون الأبدان واستحالة التناسخ، كما يبيّن في محله<sup>٢٢</sup>، فهي ممكنة مفتقرة إلى علّة غير جسم ولا جسمانيّة. أمّا عدم كونها جسماً<sup>٢٣</sup>، فلاّنها لو كانت جسماً، كان كلّ جسم ذاتفس، وليس كذلك. وأمّا عدم كونها جسمانيّة، فلاّنها لو كانت جسمانيّة - سواء كانت نفساً أخرى، أو صورة جسميّة<sup>٢٤</sup>، أو عرضاً جسمانيّاً - كان تأثيرها بتوسّط الوضع<sup>٢٥</sup>، ولا وضع للنفس مع كونها مجردة<sup>٢٦</sup>. على أنّ النفس لتجرّدّها

﴿لا اختصاره.

و. فهي أمر مجرد.

ز. و ذلك الأمر إمّا هو الواجب أو منه إليه، لبطلان الدور و التسلسل.

٢١- قوله ﷺ: «حادثة بما هي نفس بحدوث البدن»

و إن لم تكن حادثة بما هي عقل، فإنّ مرتبتها العقليّة - و هي المرتبة التي تكون سابقة على النفس و علّة لها - أزليّة، حيث إنّها مجردة تجرّد تامّاً، فيكفي في وجودها مجرد إمكانها الذاتي، إذ الفيض منه تعالى دائم و سرمد.

و على هذا حمل صدر المتألّهين ﷺ مادّل على خلق الأرواح قبل الأبدان من الأخبار و الآثار، كما صرّح بذلك في تعليقه منه على شرح حكمة الإشراق، ص ٤٤٩.

٢٢- قوله ﷺ: «كما يبيّن في محله»

راجع الأسفار - السفر الرابع، الباب السابع، الفصلين الثاني و الثالث، ج ٨، ص ٣٣٠ - ٣٨٠.

٢٣- قوله ﷺ: «أمّا عدم كونها جسماً»

أي: عدم كونها جسماً بما هو جسم. كما صرّح بذلك في الأسفار، ج ٦، ص ٤٥، س ٣.

٢٤- قوله ﷺ: «أو صورة جسميّة»

أي صورة جسمانيّة، و هي الصور النوعيّة التي في الجسم. وليس المراد بها الصورة الجسميّة الّتي يتركّب الجسم منها و من المادّة؛ فإنّ العلّة لو كانت هي الصورة الجسميّة، لزم كون كلّ جسم ذاتفس، كما في ما إذا كانت العلّة هي الجسم، بل حقيقة الجسم ليست إلّا صورته، و هي الصورة الجسميّة.

٢٥- قوله ﷺ: «وكان تأثيرها بتوسّط الوضع»



أقوى تجوهر<sup>٢٧</sup> وأشرف وجوداً من كل جسم وجسماني، ولا معنى لعلية الأضعف الأخس للأقوى الأشرف.

فالسبب الموجد للنفس أمر وراء عالم الطبيعة؛ وهو الواجب تعالى، بلا واسطة، أو بواسطة علل مترتبة تنتهي إليه<sup>٢٨</sup>.

برهان آخر، للمتكلمين من طريق الحدوث<sup>٢٩</sup>. تقريره<sup>٣٠</sup>: أن الأجسام لا تخلو

كما مرّ البرهان عليه في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة.

٢٦- قوله ﷺ: «ولا وضع للنفس مع كونها مجردة»

مضافاً إلى أن الكلام في موجد النفس. ولو كان للنفس وضع فإنما هو بعد وجودها، وأما قبله فهي معدومة، ولا وضع لمعدوم. ومن هنا امتنع للعلل الجسمانية إيجاد شيء قائم بنفسه، وإنما شأنها تغيير أحوال ما هو موجود و تحريكها، ولذا كان الفاعل في مصطلح الحكماء الطبيعيين بمعنى ما به الحركة، وهو المحرك.

٢٧- قوله ﷺ: «أقوى تجوهر»

الجوهر هنا بمعنى ذات الشيء، وهي هنا هوية الشيء و وجوده، لأن العلية والمعلولية إنما تكونان في الوجود. فقله: «و أشرف وجوداً» من قبيل العطف التفسيري لما قبله.

٢٨- قوله ﷺ: «أو بواسطة علل مترتبة تنتهي إليه»

لاستحالة الدور والتسلسل.

٢٩- قوله ﷺ: «للمتكلمين من طريق الحدوث»

أي: من طريق حدوث الاجسام. وإلا فالبرهان السابق أيضاً من طريق الحدوث - حدوث النفس - ولا يخفى عليك: أن مرادهم جميعاً من الحدوث، الحدوث الزماني، لكن الحكماء لا يرونه مناط الحاجة بل يستكشفون به الامكان، ولذا كانت المقدمة الثانية في البرهان السابق إمكان النفوس، وأما المتكلمون فهم يرون الحدوث نفسه مناط الحاجة، ولذا لا يجعلونه وسيلة إلى إثبات الإمكان.

٣٠- قوله ﷺ: «تقريره»

صورة استدلالهم في كتبهم الكلامية هي: أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث و ما لا تخلو عن

عن الحركة والسكون<sup>٣١</sup>، وهما حادثان<sup>٣٢</sup>؛ وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛

جاء الحوادث فهو حادث، إلى آخره، إلا أنهم لما لم يعدوا صغرى القياس بديهية، ويستدلون عليها بأن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، يعود استدلالهم قياساً مركباً، هو ما أشار إليه المصنف رحمه الله. وصورته المنطقية هي:

أ. الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون؛

ب. وهما حادثان؛

ج. فالأجسام لا تخلو عن الحوادث؛

د. وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

فالأجسام حادثة، إلى آخره.

٣١- قوله رحمه الله: «وَأَنَّ الْأَجْسَامَ لَا تَخْلُو عَنِ الْحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ»

قال في كشف المراد في وجهه: لأنَّ الجسم لا يعقل في الخارج منفكاً عن المكان، فإن كان لا يخلو فيه فهو الساكن، وإن كان منتقلاً عنه فهو المتحرك. انتهى. فراجع كشف المراد، ص ١٧١. وفي معناه ما جاء في شرح المقاصد، ج ٣، ص ١١١، من قوله: «لأنَّ الجسم لا يخلو عن الكون في الحيَز، وكلُّ كون في الحيَز، إما حركة أو سكون، لأنَّه إن كان مسبوقاً بكون في غير ذلك الحيَز فحركة، وإلا فسكون». انتهى.

٣٢- قوله رحمه الله: «وَهُمَا حَادَثَانِ»

قال في كشف المراد، ص ١٧١: «وَأَمَّا بَيَانُ حَدُوثِهِمَا فَظَاهِرٌ؛ لِأَنَّ الْحَرَكَةَ هِيَ حَصُولُ الْجِسْمِ فِي حَيَزٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي حَيَزٍ آخَرَ، وَالسَّكُونُ هُوَ الْحَصُولُ فِي حَيَزٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي ذَلِكَ الْحَيَزِ، فَمَاهِيَةٌ كُلُّهُمَا تَسْتَدْعِي الْمَسْبُوقَةَ بِالْغَيْرِ (وَهُوَ الْحَدُوثُ)» انتهى.

وما ذكره في معنى الحركة والسكون هو بعينه ما جاء في شرح المواقف ج ٦، ص ١٦٥-١٦٦ من قوله: «إِنْ كَانَ حَصُولُ الْجَوْهَرِ فِي الْحَيَزِ مَسْبُوقاً بِحَصُولِهِ فِي ذَلِكَ الْحَيَزِ فَسَكُونٌ، وَإِنْ كَانَ مَسْبُوقاً بِحَصُولِهِ فِي حَيَزٍ آخَرَ فَحَرَكَةٌ، وَعَلَى هَذَا فَالسَّكُونُ حَصُولُ ثَانٍ فِي حَيَزٍ أَوَّلٍ، وَالحركة حصول أول في حيز ثانٍ» انتهى.

ولكن لا يخفى عليك: أنَّ تعريف الحركة والسكون بما ذكر نقض للمقدمة الأولى من البرهان،

فالأجسام كلها حادثة؛ وكلّ حادث مفتقر إلى محدث<sup>٣٣</sup>؛ فحدثها أمر غير جسم ولا جسماني<sup>٣٤</sup>، وهو الواجب تعالى، دفعاً للدور والتسلسل<sup>٣٥</sup>.

والحجة غير تامة، فإنّ المقدّمة القائلة: «إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا يبيّنه ولا مبيّنة<sup>٣٦</sup>. وتغيّر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيّر الجوهر<sup>٣٧</sup> الذي

٣٤. هو قولهم: «الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون»؛ لأنّ وجود الجسم في أوّل الحدوث حصول غير مسبوق بكون آخر، فلا يكون الجسم على ذلك لا ساكناً ولا متحرّكاً. كما اعترف بهذا المشكل في شرح المواقف، ج ٤، ص ١٦٦، س ٢.

و أجب بأنّ الكلام في الكون المسبوق بكون آخر، للقطع بأنّ الكون الذي لاكون قبله حادث قطعاً، وفيه المطلوب. راجع شرح المقاصد، ج ٣، ص ١١٢.

٣٣. قوله ﷺ: «وكلّ حادث مفتقر إلى محدث»

بناءً على ما تبناه المتكلّمون من أنّ علّة الاحتياج إلى العلّة هو الحدوث.

٣٤. قوله ﷺ: «فمحدثها أمر غير جسم ولا جسماني»

أمّا أنّه ليس بجسم فواضح، حيث ثبت أنّ الأجسام كلّها حادثة.

و أمّا أنّه ليس بجسمانيّ فلاّنّ الجسمانيّ إمّا مادّة، وإمّا أمر حالّ في الجسم، أمّا المادّة، فليس من شأنها الفعل بعد ما كانت قوّة صرفة لا شأن لها إلّا القبول والانفعال، و أمّا الامر الحالّ في الجسم، فلاّنّ الحالّ محتاج إلى المحلّ في تشخّصه، فيمتنع أن يكون الجسم حادثاً ويكون الجسمانيّ غير حادث. وبهذا يعلم أنّ الجسمانيّ حادث كالجسم، بل بطريق أولى.

٣٥. قوله ﷺ: «دفعاً للدور والتسلسل»

تعليل لقوله: «فمحدثها أمر غير جسم ولا جسمانيّ». لا لقوله: «و هو الواجب»، لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يقال: و هو الواجب أو ما ينتهي إليه. ولا يرى المتكلّم نفسه محتاجاً إلى هذه الزيادة، لأنّ ما ليس بجسم ولا جسمانيّ منحصر عنده في الواجب، فإنّه ينفي التجرد عن غيره تعالى.

٣٦. قوله ﷺ: «لا يبيّنه ولا مبيّنة»

وإن عدّوها بديهية، فاستغنوا بذلك عن الاستدلال عليها. فراجع كشف المراد. ص ١٧٣.

٣٧. قوله ﷺ: «و تغيّر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيّر الجوهر»

هو موضوعها. نعم: لو بني على الحركة الجوهرية، تَمَّتْ المقدمة<sup>٣٨</sup>، ونجحت الحجة. وهذه الحجة كما ترى - كالحجج الثلاث السابقة<sup>٣٩</sup> - مبنية على تناهي العلل، و انتهائها إلى علة غير معلولة<sup>٤٠</sup> هو الواجب تعالى.

يمكن أن تكون الواو استينافية، و عليه فالجملة في الحقيقة دفع دخل، حيث إنه يمكن أن يقال: كيف لا تكون المقدمة المذكورة بينة و لا مبنية، و قد ثبت أن تغير العرض مستلزم لتغير الجوهر الذي هو موضوع له. كما مر في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة؟! و يمكن أن تكون الواو للحال، فالجملة بمنزلة التعليل لما قبلها.

قوله ﷺ: «تغير أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغير الجوهر»

لا يخفى: أن فيه دلالة على عدم تمامية ما ذكره من حدوث السكون؛ فإنه لو كان تاماً كان برهانهم تاماً و إن لم يكن تغير أعراض الجوهر ملازماً لتغير نفس الجوهر؛ حيث إن الجوهر يكون على ذلك ساكناً.

٣٨- قوله ﷺ: «تَمَّتْ المقدمة»

لا يخفى عليك: أنه إنما تتم بناء على ما تبناه من حدوث الأجسام حدوثاً زمانياً، مستنداً عليه بأن الأجسام متحركة في جوهرها، فهي حركة، و كل جزء من الحركة حادث زماناً، لكونه مسبوقاً بجزء سابق هو قوته، و حكم الكل حكم الأجزاء. و سيأتي شرح ذلك في الفصل الثالث و العشرين من هذه المرحلة. و أمّا على قدمها زماناً و عدم تمامية ما ذكر من الاستدلال، فلا تتم الحجة؛ لأنه لم يثبت حدوث العالم زماناً، و الحجة مبنية على الحدوث الزماني؛ لأن علة الحاجة إلى العلة عند المتكلمين إنما هو الحدوث الزماني.

٣٩- قوله ﷺ: «كالحجج الثلاث السابقة»

لا يخفى: أن الحجج السابقة كانت أربعاً، لكن لما كانت الأوليان منها على طريقة واحدة و إن تعدد أوسطهما، عذما حجة واحدة.

٤٠- قوله ﷺ: «مبنية على تناهي العلل و انتهاءها إلى علة غير معلولة»

أي: مبنية على بطلان التسلسل و الدور. فإن الانتهاء إلى علة غير معلولة ينفي الدور.



### الفصل الثالث

في أَنَّ الواجب لذاته لا ماهية له<sup>١</sup>

و قد تقدّمت<sup>٢</sup> المسألة في مرحلة الوجوب والإمكان؛ وتبيّن هناك<sup>٣</sup> أَنَّ كلّ ماله ماهية فهو ممكن؛ و ينعكس إلى أَنَّ ما ليس بممكن فلا ماهية له؛ فالواجب بالذات لا ماهية له. وكذا الممتنع بالذات. وأوردنا هناك أيضاً الحجّة المشهورة<sup>٤</sup> التي أقاموها لنفي الماهية عن الواجب

---

١- قوله ﷺ: «في أَنَّ الواجب بذاته لا ماهية له»

المشهور المتداول بينهم تقديم البحث عن توحيد الواجب تعالى على البحث عن سائر صفاته، فتراهم يبحثون عن التوحيد بعد الفراغ عن إثبات الواجب تعالى، لكن لما كان بعض براهين التوحيد مبتنياً على نفى الماهية والتركّب عنه تعالى، قدّم المصنّف ﷺ البحث عن الأمرين في الفصلين الثالث والرابع، و عقبه بمسألة التوحيد.

٢- قوله ﷺ: «قد تقدّمت»

في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

٣- قوله ﷺ: «تبيّن هناك»

في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

٤- قوله ﷺ: «وأوردنا هناك أيضاً الحجّة المشهورة»

قال شيخنا المحقّق - دام ظلّه - في التعليقة: «و إنّما أعادها هنا تمهيداً لذكر إشكال لم يذكر هناك و دفعه» انتهى.

قوله ﷺ: «و أوردنا هناك أيضاً الحجّة المشهورة»

لا يخفى على الخبير وجود اختلاف ما بين ما أوردته من تقرير الحجّة هنا وبين ما أوردته هناك؛

تعالى و تقدّس. و هي أنّه لو كانت للواجب تعالى ماهيّة وراء وجوده، كانت في ذاتها لا موجودة و لا معدومة؛ فتحتاج في تلبّسها بالوجود إلى سبب. و السبب إمّا ذاتها، أو أمر خارج منها؛ و كلا الشقّين محال. أمّا كون ذاتها سبباً لوجودها، فلأنّ السبب متقدّم على مسبّبه وجوداً بالضرورة، فيلزم تقدّمها بوجودها على وجودها، و هو محال<sup>٥</sup>. و أمّا كون غيرها سبباً لوجودها، فلأنّه يستلزم معلوليّة الواجب بالذات لذلك الغير؛ فيكون ممكناً، و قد فرض واجباً بالذات، هذا خلف. فكون الواجب بالذات ذا ماهيّة وراء وجوده محال، و هو المطلوب.

و هذه حجّة برهانيّة تامّة لا غبار عليها<sup>٦</sup>.

و نقضها<sup>٧</sup> بالماهية الموجودة التي للممكنات - بتقريب أنّ فرض كون الماهية المفروضة للواجب علّة فاعليّة لوجودها، لو اقتضى تقدّم الماهية على وجودها المعلول لها، لزم نظيره في الماهيات الموجودة للممكنات؛ فإنّ ماهية الممكن قابلة لوجوده، و القابل كالفاعل في وجوب تقدّمه على ما يستند إليه - غير مستقيم؛ لأنّ

٥- قوله ﷺ: «و هو محال» حيث إنّ تالي الشرطيّة هنا خلّو الماهية في ذاتها عن الوجود و العدم، و هو هناك كون الوجود زائداً على الماهية عرضياً لها. و باختلاف التالى يختلف وجه تفرّع الحاجة إلى السبب عليه، حيث إنّ الأوّل يتفرّع عليه الحاجة إلى السبب من جهة أنّ حاجة الممكن إلى السبب بديهية أوليّة، كما مرّ في تلك المرحلة، و الثاني يتفرّع عليه ذلك بمقتضى قاعدة كلّ عرضيّ معلّل.

لأنّه إن كان تقدّمها بنفس هذا الوجود الذي هو معلول لها، لزم تقدّم الشيء على نفسه، و إن كان بوجود آخر، ينقل الكلام إليه و يتسلسل.

٦- قوله ﷺ: «و هذه حجّة برهانيّة تامّة لا غبار عليه»

أقول: و قد مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل الثالث من المرحلة الرابعة بيان عدم تماميّتها.

٧- قوله ﷺ: «و نقضها»

الناقض هو الرازي في الفصل الخامس من الباب الأوّل من الكتاب الأوّل من المباحث

وجوب تقدّم القابل على مقبوله بالوجود، إنما هو في القابل الذي هو علّة ماديّة؛ فهي المتقدّمة على معلولها الذي هو المجموع من الصورة والمادّة. و ماهية الممكن ليست علّة ماديّة بالنسبة إلى وجوده، ولا بالنسبة إلى الماهية الموجودة؛ وإنما قابليتها اعتبار عقليّ، منشأ تحليل العقل الممكن إلى ماهية<sup>٨</sup> و وجود، واتّخاذه الماهية موضوعاً والوجود محمولاً لها. وبالجملة ليست الماهية علّة قابليّة للوجود. لكن لو فرضت علّة فاعليّة لوجودها، كانت علّة حقيقية واجبة التقدّم حقيقة؛ فإنّ الحاجة إلى علّة الوجود حاجة حقيقية تستتبع علّة حقيقة؛ بخلاف الحاجة إلى قابل ماهويّ يقبل الوجود؛ فإنّها اعتبار عقليّ، والماهية في الحقيقة عارضة للوجود، لا معروضة له<sup>٩</sup>.

حجّة أخرى<sup>١٠</sup>: وهي أنّ الوجود

٨- قوله ﷺ: «ماهية»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله «الماهية».

٩- قوله ﷺ: «له»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله «لها».

١٠- قوله ﷺ: «حجّة أخرى»

حاصل الاستدلال يرجع إلى قياس استثنائي صورته:

أ- لو كانت له ماهية، اندرجت ماهيته إمّا تحت مقولة الجوهر أو تحت عرض من الأعراض.

ب- لكن يستحيل اندراجها تحت كلّ منهما.

أمّا استحالة اندراجها تحت مقولة عرضيّة، لأنّ العرض أياً ما كان محتاج إلى موضوع، و

الاحتياج ينافي الوجوب الذاتي.

و أمّا استحالة اندراجها تحت الجوهر فلوجهين:

١- الجوهر جنس مشترك بين الأنواع الجوهرية، فكّل نوع منه محتاج إلى فصل يتخصّص به و

يمتاز به عمّا عداه. فتكون ماهيته تعالى أيضاً محتاجة إلى فصل يتخصّص به، و الاحتياج ينافي



﴿الوجوب الذاتي﴾.

٢- بعض الأنواع الجوهرية محتاج إلى فصل يخصصه و موجد يوجد، فهو ممكن، وكل ما صبح على نوع من الجنس صبح على الجنس. فيصبح الإمكان على ذاته تعالى من جهة أنه جوهر. والحال أنه تعالى ليس فيه جهة إمكانية، فإن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

أقول: أمّا ما ذكر من أن الواجب ليس مندرجاً تحت مقولة عرضية، فهو تام لا كلام فيه، و أمّا كونه جوهرًا فلا مانع منه. و ما ذكر من الوجهين على استحالة ممنوع. أمّا الوجه الأول، فلأنه يرد عليه أولاً:

أن الجوهر لا يكون جنساً أصلاً. لأنه كالعرض منتزع من نحو الوجود لأنه يقال في تعريف الجوهر: إنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، كما يقال في تعريف العرض: إنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع.

و قد مرّ من المصنّف في الفصل الأول من المرحلة السادسة أن العرض لا يكون جنساً، لأنه مفهوم منتزع من نحو وجود الأعراض.

و قد مرّ في بعض تعاليفنا على الفصل الثاني من المرحلة السادسة أن استدلالهم على جنسية الجوهر مخدوش لا يمكن أن يعتمد عليه.

و ثانياً: أنه لو كان جنساً، فإنما هو جنس عنده للأنواع الجوهرية التي تكون مركبة حقيقة من جنس و فصل، دون البسائط التي لا جنس لها و لا فصل حقيقة، وإنما العقل يعتبر بعض العرضيات العامة جنساً لها و بعض الخواص الشاملة فصلاً.

و هذا كما أن الصورة و النفس غير داخليتين عنده تحت مقولة الجوهر حقيقة، و إنما عدتا نوعين من الجوهر مجازاً من جهة صدق الجوهر عليهما صدق العرضي اللازم. كما مرّ في الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

و قد مرّ من المصنّف في الفصل الأول من المرحلة السادسة أن الماهيات البسيطة، كالفصول الجوهرية و كالنوع المفرد - إن كان - خارجة عن المقولات.

إذا كان زائداً على الماهية<sup>١١</sup>، تقع الماهية لا محالة تحت إحدى المقولات، وهي لا

و على هذا فيمكن أن يكون للواجب تعالى ماهية بسيطة غير مندرجة تحت مقولة الجوهر حقيقة، وإنما اعتبر الجوهر الذي هو عرضي عام لها جنساً لها، نظير ما سبق في آخر الفصل الخامس من المرحلة الخامسة في شأن الأعراض والجواهر المجردة.

هذا كله على ما هو المشهور من اختصاص الجنس والفصل الحقيقيين بالجواهر المركبة من المادة والصورة، أعني الأنواع المادية. وأما إذا قلنا بأن الجنس والفصل يحصلان من تحليل العقل الأنواع إلى مشتركات ومختصات، وإن لم يكن الجنس مأخوذاً من المادة والفصل من الصورة، فيمكن أن تكون ماهيته تعالى مركبة من جنس وفصل حقيقيتين.

ولكن نقول: الاحتياج إلى الفصل عند ذاك لا يضرب بوجوب الوجود، لأن وجوده تعالى العيني بسيط في الخارج هو بعينه وجود لماهيته ولجنسها ولفصلها، فلا حاجة لوجوده تعالى إلى شيء، بل العقل بعد ما يحلل وجوده الخاص به إلى وجود و ماهية، ويحلل ماهيته تلك إلى جنس وفصل، يرى حاجة ماهيته إلى الجنس والفصل، فهي حاجة في اعتبار العقل، لا حاجة حقيقية. كما أن سبق أجزاء الماهية عليها المسمى بالسبق بالجواهر سبق اعتباري لا حقيقي.

إن قلت: يلزم من ذلك تحقق التركيب من الأجزاء الحديثة في ذاته تعالى.

قلت: لا مانع من هذا النوع من التركيب بعد ما كان اعتبارياً لا حقيقياً، كالتركيب من الذات والصفات.

وأما الوجه الثاني فيرد عليه أن قولهم: كل ما يصح على نوع من الجنس يصح على الجنس، معناه أنه يصح على الجنس في الجملة، لا بالجملة؛ لأن برهان القاعدة إنما هو وجود الجنس بعين وجود النوع - نظير وجود الطبيعة بعين وجود الفرد - ولا شبهة أن هذا البرهان لا يثبت أكثر من جواز ما جاز على النوع على الحصة من الجنس المتحدة بذلك النوع. فلا يثبت بذلك صحة ما جاز على النوع على جميع أنواع الجنس. كيف! ولو أفاد ذلك انتقاض بمثل المادية الجائزة على بعض أنواع الجوهر الممتنعة على بعضها الآخر، وغير ذلك.

١١- قوله ﷺ: وَأَنَّ الوجود إذا كان زائداً على الماهية

يعني أنه لو كان للواجب تعالى ماهية، ولم تكن ماهيته إثنية، بل كان وجوداً زائداً على ماهيته، كما في كل ماله ماهية.

محالة مقولة الجوهر، دون مقولات الأعراض - سواء انحصرت المقولات في عدد معين<sup>١٢</sup>، مشهور، أو غير مشهور، أو زادت عليه - لأنّ الأعراض أياً ما كانت قائمة بغيرها.

فإذا كانت الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر، فلا بدّ أن يتخصّص بفصل، بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهرية، فتحتاج إلى التخصّص<sup>١٣</sup>. وأيضاً لا شبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهرية إلى التخصّص والمرجّح<sup>١٤</sup>؛ وإذا صحّ الإمكان على بعض ما تحت الجنس من الأنواع، صحّ على الجنس؛ فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس<sup>١٥</sup>، جائز على الجنس؛ والمتنع أو الواجب على الجنس، ممتنع أو واجب

١٢- قوله ﷺ: «سواء انحصرت المقولات في عدد معين»

وذلك لأنّ حصر المقولات في الجوهر والعرض عقليّ، حيث إنّ الماهية إمّا أن تكون بحيث إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده، وهو الجوهر، أو لا تكون كذلك، وهو العرض. نعم حصر المقولات الفرضية في التسع استقرائيّ، كما صرح بذلك في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة.

وبما ذكرنا يتمّ قوله ﷺ: «تقع الماهية لا محالة تحت إحدى المقولات». هذا. ولكن سيظهر لك أنّه ينافي مأمراً من المصنّف ﷺ من عدم اندراج الماهيات البسيطة تحت شيء من المقولات.

١٣- قوله ﷺ: «فتحتاج إلى التخصّص»

و الحاجة ملازمة للإمكان، منافية للوجوب الذاتي.

١٤- قوله ﷺ: «إلى التخصّص والمرجّح»

أي إلى الفصل وإلى علّة الوجود، وكلّ منهما يقتضي إمكانه، لاستلزام الحاجة للإمكان.

١٥- قوله ﷺ: «فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس، جائز على الجنس»

الفاء للسببية. والدليل على أنّ الجائز على النوع جائز على الجنس: أنّ الجنس مقسم للنوع، والمقسم موجود بعين وجود القسم، واللا بشرط المقسمي عين القسم.

ولا يخفى: أنّه بنفس هذا الدليل يبرهن على قاعدة أخرى مشابهة للقاعدة المذكورة، وهو

على كل نوع تحته. فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقولة<sup>١٦</sup> لزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس، فلم يكن واجباً بل ممكناً<sup>١٧</sup>، هذا خلف. وإذا استحال دخول الماهية المفروضة تحت مقولة الجوهر، استحال كون الواجب ذا ماهية، وهو المطلوب.

وقد تبين مما تقدم<sup>١٨</sup> أن ضرورة الوجود ووجوبه في الواجب تعالى أزلية، هي منزعة من حاق الذات التي هي وجود لا ماهية له.

ثم قولهم: «كل ماصح على الفرد صَحَّ على الطبيعة». قال الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار، ج ١، ص ١٠٧، في تحليل هذه القاعدة: «و سره أن اللابشرط ولا سيما المقسمي عين الفرد، فصحة شيء على الفرد عين الصحة على الطبيعة». انتهى.

١٦- قوله ﷺ: «فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقولة»

أي: تحت مقولة الجوهر، فاللام للعهد.

١٧- قوله ﷺ: «فلم يكن واجباً بل ممكناً»

لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، كما مر في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

١٨- قوله ﷺ: «وقد تبين مما تقدم»

فإنه لما ثبت أنه وجود صرف لا ماهية له، ثبت أن ضرورة الوجود له لا تحتاج إلى حيثية تفيدية، كما في الماهيات. ولكونه واجباً لا ممكناً فلا تحتاج ضرورة وجوده إلى حيثية تعليلية أيضاً. فهو ضروري الوجود من دون أي قيد أو شرط، وهي الضرورة الأزلية.



## الفصل الرابع

في أَنَّ الواجب تعالى بسيط، غير مركَّب  
من أجزاء خارجيّة ولا ذهنيّة<sup>١</sup>

---

١- قوله ﷺ: «في أَنَّ الواجب تعالى بسيط غير مركَّب من أجزاء خارجيّة ولا ذهنيّة»

الجزء كما يستفاد ممّا جاء في هذا الفصل على ستة أقسام، لأنّها في قسمة رئيسة على قسمين: خارجيّة وذهنيّة بالمعنى الأعمّ، وقد تسمّى عقليّة بالمعنى الأعمّ. والخارجية هي المادّة والصورة الخارجيتان.

والذهنيّة على خمسة أقسام:

الأولى: الأجزاء الحديّة، وهما الجنس والفصل.

الثانية: الأجزاء العقليّة بالمعنى الأخصّ، وهما المادّة والصورة العقليّتان. وقد تسمّى الأجزاء الذهنيّة بالمعنى الأخصّ.

الثالثة: الأجزاء المقداريّة، وهي أجزاء الكمّ المتّصل، التي لا تكون إلاّ أجزاء بالقوّة، وقد تسمّى أجزاء وهميّة.

الرابعة: الأجزاء التحليليّة، وهي الوجود والماهية، في كلّ موجود ذي ماهية.

الخامسة: الأجزاء الاعتباريّة، وهي الوجود والعدم في كلّ موجود مركَّب من الوجود والعدم، وهي الوجودات المحدودة.

فالأجزاء بأجمعها على ستة أقسام.

وقد جاء في هذا الفصل خمسة براهين، وهي مختلفة بالنسبة إلى ما تنفيها من الأجزاء.

فالبرهان الأوّل ينفي جميع الأجزاء - كما سنبينه - وإن لم يستنتج منه المصنّف ﷺ صريحاً إلاّ نفي ثلاثة أقسام منها.

قد تقدّم<sup>٢</sup> أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له، فليس له حدّ<sup>٣</sup>؛ وإذ لا حدّ له، فلا أجزاء

جاء البرهان الثاني والثالث إنّما يتبيان الأجزاء الخارجيّة.

والبرهان الرابع ينفي الأجزاء المقداريّة.

والبرهان الخامس ينفي جميع الأجزاء، كما سنشير إليه، وإن لم يستدلّ المصنّف<sup>٤</sup> به إلّا لنفي الأجزاء الاعتباريّة.

قوله<sup>٥</sup>: «غير مركّب من أجزاء خارجيّة ولا ذهنيّة»

لكي يعمّ العنوان لجميع الأجزاء المنفيّة عنه تعالى في هذا الفصل، لا بدّ أن تجعل الذهنيّة هنا أعمّ من الأجزاء الحدّيّة من الجنس والفصل، والأجزاء الذهنيّة - على حدّ تعبيره في هذا الفصل - من المادّة والصورة العقليّتين، والأجزاء التحليليّة من الوجود والعدم، والأجزاء المقداريّة. ثم لا يخفى عليك: أنّه لم يتعرّض لنوع آخر من الأجزاء الذهنيّة وهي الماهيّة والوجود، ولعلّه لأحد أمرين على سبيل منع الخلط:

الأوّل: أنّه قد ثبت بما مرّ في الفصل السابق انتفاؤها عن الواجب؛ فإنّه إذا لم يكن له ماهيّة لم يكن مركّباً من الوجود والماهيّة.

الثاني: أنّ نفي التركّب من الوجود والعدم يستلزم انتفاءها أيضاً، لأنّ الماهيّة حدّ الوجود فإذا ثبت أنّ وجوده ليس محدوداً بحدّ، ثبت أنّه ليس مركّباً من الوجود والماهيّة.

٢- قوله<sup>٦</sup>: «قد تقدّم»

في الفصل السابق وفي الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

٣- قوله<sup>٧</sup>: «والواجب تعالى لا ماهيّة له، فليس له حدّ»

وأيضاً فليس كمّاً، إذ الكمّ قسم من الماهيّة، وإذ ليس كمّاً، فليس مقداراً، إذ المقدار هو الكمّ المتّصل، وإذ ليس مقداراً فليس له أجزاء مقداريّة.

وأيضاً فليس مركّباً من الماهيّة والوجود، كما أنّه ليس مركّباً من الوجود والعدم، إذ لو كان مركّباً من الوجود والعدم كان وجوداً محدوداً، فكان ذا ماهيّة، إذ ليست الماهيّة إلّا حدّ الوجود،

كما صرح به المصنّف<sup>٨</sup> في تعليقه على الأسفار، ج ٧، ص ٢٢٧.

و بما ذكرنا تبين أنّ انتفاء الماهيّة عنه تعالى يستلزم انتفاء جميع أقسام الأجزاء عنه.

حدّية له، من الجنس والفصل. وإذ لا جنس ولا فصل له، فلا أجزاء خارجيّة له، من المادّة والصورة الخارجيتين؛ لأنّ المادّة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا؛ وكذا لا أجزاء ذهنيّة له<sup>٥</sup>، من المادّة والصورة العقليّتين، وهما الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا في البسائط الخارجيّة<sup>٦</sup>، كالأعراض. وبالجملّة: لا أجزاء حدّية له، من الجنس والفصل؛ ولا خارجيّة، من المادّة والصورة

٣- قوله ﷺ: «فليس له حدّ»

لا يخفى: أنّ المراد بالحدّ هنا، هو الحدّ المنطقيّ المقابل للرسم.

٤- قوله ﷺ: «لأنّ المادّة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا»

ظاهره يوهّم أنّ المادّة الخارجيّة هي الجنس بشرط لا، والصورة الخارجيّة هي الفصل بشرط لا؛ وليس كذلك. فكان الأولى أن يقول: لأنّ المادّة الخارجيّة يؤخذ منها المادّة العقليّة، والجنس ليس إلّا المادّة العقليّة مأخوذة لا بشرط، فيستكشف من عدم وجود الجنس عدم وجود المادّة الخارجيّة. وهكذا بالنسبة إلى الفصل والصورة الخارجيّة.

٥- قوله ﷺ: «وكذا لا أجزاء ذهنيّة له»

أي: أجزاء تحصل في الذهن باعتبار العقل، حيث إنّ العقل يعمل في الماهيات البسيطة، التي لا جنس وفصل حقيقيّين لها، إلى بعض العرضيّات العامّة فيعتبره جنساً، وإلى بعض الخواصّ الشاملة فيعتبره فصلاً، ثمّ يعتبر كلّاً منهما بشرط لا، فتحصل المادّة والصورة العقليّتان. كما مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة. ولعلّه لذا عبّر بعد أسطر عن هذه الأجزاء بالذهنيّة العقليّة. وبهذا يعلم أنّ المادّة والصورة في الماهيات البسيطة متأخّرتان عن الجنس والفصل، بينما في الماهيات المركّبة هما متقدّمتان عليهما؛ وذلك لأنّ العقل في الماهيات المركّبة يلاحظ المادّة والصورة الخارجيتين فيحصل له المادّة والصورة العقليّتان، ثمّ يعتبرهما لا بشرط، فيحصل الجنس والفصل. وأمّا في البسائط، فيعتبر أولاً لها أجناساً وفصولاً، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتصير موادّ وصوراً عقليّة.

٦- قوله ﷺ: «هما الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا في البسائط الخارجيّة»

لا يخفى عليك: أنّ الأجزاء العقليّة لا تختصّ بالبسائط الخارجيّة؛ فإنّ كلّ ماله جنس وفصل يكون ذامادّة وصورة عقليّتين، إذ هما الجنس والفصل مأخوذين لا بشرط.



الخارجيتين؛ ولا ذهنية عقلية، من المادة والصورة العقليتين.

برهان آخر: لو كان له جزء لكان متقدماً عليه في الوجود، وتوقف الواجب عليه في الوجود، ضرورة تقدم الجزء على الكل في الوجود، وتوقف الكل فيه عليه، و مسبوقة الواجب وتوقفه على غيره وهو واجب الوجود محال<sup>٧</sup>.

برهان آخر: لو تركبت ذات الواجب تعالى من أجزاء، لم يخلُ إما أن يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها، وإما أن يكون بعضها واجباً بالذات وبعضها ممكناً، وإما أن يكون جميعها ممكنات.

و الأول محال؛ إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها، كان بينها إمكان بالقياس، كما تقدم<sup>٨</sup>؛ وهو ينافي كونها أجزاء حقيقية لمركب حقيقي ذي وحدة حقيقية؛ إذ من الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلق ذاتي<sup>٩</sup> يحصل به أمر جديد وراء المجموع له أثر وراء آثار كل واحد من الأجزاء.

و الثاني محال، للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن<sup>١٠</sup>. على أن لازمه دخول

٧- قوله ﷺ: «مسبوقة الواجب وتوقفه على غيره وهو واجب الوجود محال»

أما استحالة مسبوقة، فلأنه لو كان مسبوقة بغيره كان حادثاً، وكل حادث ممكن.

و أما استحالة توقفه على غيره، فلأن توقفه على الغير هو معلولته لذلك الغير، وكل معلول ممكن.

٨- قوله ﷺ: «كما تقدم»

في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة.

٩- قوله ﷺ: «وإذا من الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلق ذاتي»

قد مر في الفصل السابع من المرحلة الخامسة قوله: «... ومن هنا ما ذكروا أنه لا بد في المركبات الحقيقية - وهي الأنواع المادية - أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض، حتى ترتبط وتتحد حقيقة واحدة؛ وقد عدوا المسألة ضرورية» انتهى

١٠- قوله ﷺ: «للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن»

و الممكن محتاج إلى الواجب، فإن كان ذلك الواجب هو نفس هذا الواجب لزم الدور، وإن كان غيره لزم تعدد الواجب، وأدلة التوحيد تبطله.

الماهية في حقيقة الواجب، لما تقدّم<sup>١١</sup> في مرحلة الوجوب والإمكان أن كلّ ممكن فله ماهية.

و الثالث أيضاً محال بمثل ما تقدّم<sup>١٢</sup>.

و هذه البراهين غير كافية في نفي الأجزاء المقدارية، كما قالوا<sup>١٣</sup>؛ لأنّها أجزاء بالقوة لا بالفعل، كما تقدّم<sup>١٤</sup> في بحث الكمّ من مرحلة الجواهر والأعراض.

و قد قيل في نفيها<sup>١٥</sup>؛ أنّه لو كان للواجب جزء مقداريّ، فهو إمّا ممكن، فيلزم أن يخالف الجزء المقداريّ كلّ في الحقيقة<sup>١٦</sup>.

١١- قوله ﷺ: «ولما تقدّم»

في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

١٢- قوله ﷺ: «والتالث أيضاً محال بمثل ما تقدّم»

أي: بمثل ما تقدّم من الوجهين في الشقّ الثاني.

١٣- قوله ﷺ: «و هذه البراهين غير كافية في نفي الأجزاء المقدارية كما قالوا»

إنّما نسبة إليهم تمريضاً؛ فإنّ البرهان الأوّل يكفي لنفي الأجزاء المقدارية، كما يكفي لنفي ما سواها من الأجزاء؛ فإنّه إذا لم يكن للواجب تعالى ماهية، لم يكن له مقدار - فإنّ المقدار نوع من الكمّ، و الكمّ من أقسام الماهية - و إذا لم يكن له مقدار لم تتصوّر له أجزاء مقدارية.

١٤- قوله ﷺ: «كما تقدّم»

في الفصلين الثامن و التاسع من المرحلة السادسة.

١٥- قوله ﷺ: «و قد قيل في نفيها»

ذكره في الأسفار، ج ٦، ص ١٠١، و قد يستشعر من عبارته أنّه من إبداعاته، فلا بدّ من التّشبح.

١٦- قوله ﷺ: «فيلزم أن يخالف الجزء المقداريّ كلّ في الحقيقة»

حيث إنّ الجزء ممكن، و الكلّ واجب. و إن شئت فقل: حيث إنّ الجزء ذو ماهية، و الكلّ لا ماهية له. بيان ذلك: أنّ الجزء المقداريّ مقدار، و المقدار - هو الكمّ المتّصل الفارّ - ماهية، بينما الواجب تعالى لا ماهية له.

و هو محال<sup>١٧</sup>؛ وإما واجب، فيلزم أن يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل، بل بالقوة، و هو محال.

ثم إنَّ من التركَّب ما يتَّصف به الشيء بهويَّته الوجوديّة من السُّلوب<sup>١٨</sup>. و هو منقّي عن الواجب بالذات، تعالى و تقدّس.

❦ قوله ﷺ: «فيلزم أن يخالف الجزء المقداري كلّ في الحقيقة»

قال المصنّف ﷺ في تعليقه على الأسفار، ج ٦، ص ١٠١، في بيان المراد من الحقيقة في هذا الدليل: «المراد بالحقيقة ما هو أعمّ من الماهيّة النوعيّة والوجود الخارجيّ. فمغايرة جزئه المقداريّ - على تقدير إمكانه - لكّله، لمغايرة الوجود الإمكانيّ للوجود الواقعيّ... و لو كان المراد بالحقيقة الماهيّة النوعيّة - كما أنّه المراد في باب الكَمّ المتّصل - لم يتمّ البيان. و هو ظاهر. و الأولى الاعتماد في نفى الأجزاء المقداريّة على برهان نفى مطلق الحدّ عنه تعالى». انتهى ما أردنا ذكره من كلامه.

و في ذيل عبارته تلويح إلى أنّ البرهان غير تامّ بعد عدم إمكان إرادة الماهيّة النوعيّة من الحقيقة. و لعلّه من جهة أنّ الدليل على استحالة مخالفة الجزء المقداريّ لكّله إنّما يدلّ على استحالة مخالفته له في الماهيّة النوعيّة. و لكن يبدو أنّه يمكن إرادة الماهيّة النوعيّة من الحقيقة، فإنّه لو كان الجزء ممكناً و كلّ ممكن ذو ماهيّة، كان الجزء، ذا ماهيّة بينما الواجب لاماهيّة له؛ فلا يكونان متّحدين في الماهيّة النوعيّة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث إنّ الواجب لا ماهيّة له أصلاً.

١٧- قوله ﷺ: «و هو محال»

لأنّ المقدار ليس إلّا مجموع الأجزاء المفروضة - و هذا بخلاف المركّبات الحقيقيّة التي يحصل من اجتماع الأجزاء أمر آخر، له أثر وراء آثار الأجزاء - فإذا لم تكن الأجزاء المفروضة واجبة لم يكن الكلّ أيضاً واجباً.

و من هنا كانت أجزاء المقدار موافقة للكلّ في الماهيّة النوعيّة، فأجزاء الخطّ خطّ، و أجزاء السطح سطح و هكذا أجزاء الحجم.

١٨- قوله ﷺ: «من التركَّب ما يتَّصف به الشيء بهويَّته الوجوديّة من السُّلوب»

من نشويّة، أي: يكون الاتّصاف بهذا التركيب ناشئاً من السُّلوب، فإنّه إذا لم يسلب شيء عن هويّة وجوديّة لم تكن مركّبة هذا النوع من التركيب.

بيان ذلك<sup>١٩</sup> أن كلَّ هويّة صحَّ أن يسلب عنها شيء بالنظر إلى حدِّ وجودها، فهي متحصّلة من إيجاب و سلب - كالإنسان مثلاً، هو إنسان وليس بفرس في حاقِّ وجوده - وكلَّ ما كان كذلك، فهو مركّب من إيجاب، هو ثبوت نفسه له، و سلب، هو نفي غيره عنه، ضرورة مغايرة الحثيَّتين. فكلَّ هويّة يسلب عنها شيء فهي مركّبة (و معنى دخول النفي في هويّة وجوديّة - والوجود مناقض للعدم - نقص وجوديّ في

#### ١٩- قوله ﷺ: «بيان ذلك»

لَمَّا أورد دعويين - إحداهما وجود نوع من التركّب ينشأ من السلوب، و ثانيتهما انتفاء هذا النوع من التركّب فيه تعالى - أتى ببيان كلّ منهما، فبيّن الأولى في الفقرة الأولى، و الثانية في الفقرة الثانية.

و صورة البرهان على الدعوى الأولى هكذا:

كلَّ هويّة يسلب عنها شيء فهي متحصّلة من إيجاب و سلب، و كلَّ هويّة متحصّلة من إيجاب و سلب فهي مركّبة من وجود و عدم، ينتج: كلَّ هويّة يسلب عنها شيء فهي مركّبة من وجود و عدم. و استنتج بانعكاس هذه النتيجة بعكس النقيض قاعدة بسيط الحقيقة استطراداً.

و صورة البرهان على الدعوى الثانية هكذا:

الواجب تعالى لا يسلب عنه كمال وجوديّ، و كلَّ مركّب من الإيجاب و السلب يسلب عنه كمال وجوديّ و قد بيّن المصنّف ﷺ الصغرى في الكتاب، و الكبرى بيّنه، لأنّها أوّلية. ثم لا يخفى عليك أولاً أنّه ينفي بهذا البرهان التركّب من الماهيّة والوجود أيضاً؛ لأنّه إذا ثبت عدم كونه محدوداً ظهر أنّه لا ماهيّة له بعد مالم تكن الماهيّة إلّا أحد الوجود.

و ثانياً: أنّ في كلامه هذا فضل بيان، و هو إثبات قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، أدغمه في بيان كون الواجب بسيطاً، بل قد مال إلى جعله مقصوداً بالذات، كما يلوح من قوله في ذيل البرهان: «فالحقيقة الواجبيّة بسيط بحت، لا يسلب عنه كمال وجوديّ.» انتهى.

بل التفت إلى إثباتها في الفقرة الأولى، حيث قال: «و تنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة فإنّه لا يسلب عنها كمال وجوديّ.» انتهى. و ذلك لأنّ إثبات الدعوى الأولى قد تمّ بما جاء قبل هذه الجملة.

وجود مقيس إلى وجود آخر، ويتحقق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود وخصوصياتها<sup>٢٠</sup> و تنعكس النتيجة بعكس النقيض<sup>٢١</sup> إلى أن كل ذات بسيطة الحقيقة، فإنها لا يسلب عنها كمال وجودي<sup>٢٢</sup>.

و الواجب بالذات وجود بحث، لا سبيل للعدم إلى ذاته، ولا يسلب عنه كمال وجودي<sup>٢٣</sup>؛ لأن كل كمال وجودي ممكن فإنه معلول مفاض من علّة<sup>٢٤</sup>، والعلل

٢٠- قوله ﷺ: «و خصوصياتها»

عطف على قوله: «مراتب التشكيك»

٢١- قوله ﷺ: «و تنعكس النتيجة بعكس النقيض»

تمهيد لما أشرنا إليه من فضل البيان. وإلا فالمطلوب الأول، وهو وجود نوع من التركيب ناشئ من السلوب، تم إثباته بما تقدم على هذه الجملة.

قوله ﷺ: «و تنعكس النتيجة بعكس النقيض»

أي بعكس النقيض المخالف، حيث إن الأصل، وهو قولنا: كل هوية يسلب عنها شيء فهي مركبة، موجبة كلية انعكست إلى سالبة كلية مقدمها نقيض تالي الأصل و تاليها عين مقدم الأصل، وهي قولنا: كل هوية ليست بمركبة فلا يسلب عنها شيء.

٢٢- قوله ﷺ: «و كل ذات بسيطة الحقيقة فإنها لا يسلب عنها كمال وجودي»

و هذا هو مفاد قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء».

٢٣- قوله ﷺ: «و لا يسلب عنه كمال وجودي»

أي: كمال وجودي ممكن، سواء كان موجوداً أو معدوماً، بقرينة تعليقه بقوله: لأن كل كمال وجودي ممكن.

ثم لا يخفى عليك: أن وصف الوجودي للكمال وصف توضيحي لا احترازي، لأن الكمال لا يكون إلا أمراً وجودياً.

٢٤- قوله ﷺ: «لأن كل كمال وجودي ممكن فإنه معلول مفاض من علّة»

قال شيخنا المحقق -دام ظلّه- في التعليقة: «و يمكن إثبات ذلك بالنظر إلى أن الماهية إنما تحكي حدود الوجود. فكل ذي ماهية فهو ناقص محدود الوجود من جهة من الجهات. فنفي

منتبهة إلى الواجب بالذات، و معطي الشيء لا يكون فاقداً له، فله تعالى كل كمال وجودي من غير أن يداخله عدم، فالحقيقة الواجبية بسيطة بحت، فلا يسلب عنها شيء، وهو المطلوب<sup>٢٥</sup>.

فإن قيل: إن له تعالى صفات سلبية بالبرهان، ككونه ليس بجسم ولا جسماني، ولا بجوهر ولا بعرض.

قلنا: الصفات السلبية راجعة إلى سلب النقائص والأعدام، وسلب السلب وجود؛ وسلب النقص كمال وجود، كما قيل<sup>٢٦</sup>.

ثم الماهية عن الواجب تعالى ينتج نفي أي حد ونقص عنه. فيثبت صرافة وجوده ولا تناهيه المطلق. انتهى.

قوله ﷺ: «كل كمال وجودي ممكن فإنه معلول مفاض من علته»

لا يخفى عليك أن غاية ما يشته هذا البيان هو وجدانه تعالى جميع الكمالات الحاصلة للممكنات على وجه أتم وأعلى، وأما أن له تعالى كل كمال مفروض حتى يتم كون وجوده غير محدود بحد عديمي، فلا يشته هذا البيان. فلا بد لإثبات عدم تناهيه تعالى من الاستناد إلى قاعدة «كل محدود ممكن» حيث إن المحدود موجود في حده معدوم في خارج حده، فيستوي نسبته في ذاته إلى الوجود والعدم، فهو ممكن. وتنعكس بعكس النقيض إلى أن «كل ما ليس بممكن فليس بمحدود».

٢٥- قوله ﷺ: «وهو المطلوب»

أي: كونه بسيطاً بحتاً هو المطلوب. فالضمير يرجع إلى مفاد قوله: «فالحقيقة الواجبية بسيطة بحت»؛ لأن المطلوب هو نفي الترتب عن الواجب، وقوله: «فلا يسلب عنها شيء»، فضل بيان، كما تقدم بيانه، كما أن ما ذكره في الفقرة السابقة من عكس النقيض كان فضل بيان. ثم لا يخفى عليك: أنه كان الأولى ترك ذكر هذا الفضل هنا، لأنه من مقدمات إثبات بساطته تعالى، فلا يصلح أن يكون من فروعه.

٢٦- قوله ﷺ: «وسلب السلب وجود، وسلب النقص كمال وجود، كما قيل»

هذا مع ما تقدمه من قبيل اللَّف والنشر المشوشين؛ فإن سلب السلب هو سلب العدم المذكور

فإن قيل: لازم ما تقدّم من البيان، صحّة الحمل بينه تعالى وبين كلّ موجود<sup>٢٧</sup> وكمال وجودي؛ و لازمه عينيّة الواجب والممكن<sup>٢٨</sup>، تعالى الله عن ذلك، وهو خلاف الضرورة.

قلنا: كلا! ولو حمل الوجودات الممكنة عليه تعالى حملاً شائعاً<sup>٢٩</sup>، .....

قبله ثانياً، وسلب النقص هو المذكور قبله أولاً.

قوله ﷺ: «و سلب السلب وجود»

لاستحالة ارتفاع النقيضين.

قوله ﷺ: «و سلب النقص كمال وجود»

فإنّ النقص عدم ملكة الكمال، و يمتنع ارتفاع الملكة و عدمها عن الموضوع القابل، و هو هنا الواجب تعالى.

قوله ﷺ: «سلب السلب وجود، و سلب النقص كمال وجود، كما قيل»

لعلّ قوله: «كما قيل» إشعار بضعف هذا القول. و ذلك لأنّ السلب - سواء كان سلب السلب أو سلب النقص - سلب و عدم و العدم لا يكون وجوداً أو كمال وجود.

فكان الأولى أن يقال: و سلب السلب ملازم للوجود، لأنّ ارتفاع النقيضين محال، و سلب النقص ملازم لوجود الكمال، لأنّ ارتفاع الملكة و عدمها عن الموضوع القابل محال.

٢٧- قوله ﷺ: «لازم ما تقدّم من البيان صحّة الحمل بينه تعالى وبين كلّ موجود»

لأنّ ارتفاع النقيضين محال، فإذا لم يسلب عنه تعالى وجود و لا كمال وجودي، فلا بدّ أن يحمل عليه كلّ وجود و كلّ كمال وجودي. و لازم الحمل عينيّة الواجب و الممكن، لأنّ مقتضى الحمل وحدة مصداق مفهومي الموضوع والمحمول، ألّتي يعبرّ عنها باتحاد الموضوع و المحمول في المصداق.

٢٨- قوله ﷺ: «و لازمه عينيّة الواجب و الممكن»

فيه دلالة على أنّ مقتضى الحمل الشائع عينيّة الموضوع و المحمول، و هو الحقّ الذي لامرية فيه. لأنّ مفاد الحمل هو الهوية؛ و لمّا كان مفاد الحمل الشائع أنّ الموضوع هو المحمول وجوداً، لا يتمّ الحمل إلا إذا كان وجود الموضوع هو بعينه وجود المحمول.

٢٩- قوله ﷺ: «و لو حمل الوجودات الممكنة عليه تعالى حملاً شائعاً»

صدقت عليه<sup>٣٠</sup> بكلتا جهتي إيجابها وسلبها، وحيثيتي كماها ونقصها، اللتين تركبت ذواتها منها<sup>٣١</sup>، فكانت ذات الواجب مركبة، وقد فرضت بسيطة الحقيقة، هذا خلف، بل وجدانه تعالى بحقيقته البسيطة كمال كلّ موجود، وجدانه له بنحو أعلى وأشرف، من قبيل وجدان العلة كمال المعلول، مع ما بينها من المباينة الموجبة لامتناع الحمل<sup>٣٢</sup>. وهذا هو المراد بقولهم: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»<sup>٣٣</sup>، والحمل حمل الحقيقة والريقة، دون الحمل الشائع.

وقد تبين بما تقدّم أنّ الواجب لذاته تمام كلّ شيء<sup>٣٤</sup>.

✽ خَصَّ الحمل الشائع بالذكر، لأنّه هو مقصود المورد والمعتراض. وإلاّ فلا فرق في ما ذكره بين الحمل الشائع والحمل الأولي.

٣٠- قوله ﷺ: «صدقت عليه»

إشارة إلى وجه من وجوه افتراق الحمل الشائع عن حمل الحقيقة والريقة، حيث إنّ في الحمل الشائع يتحد الموضوع والمحمول بما لهما من الجهات، سواء كانت جهة الإيجاب أو جهة السلب، ولكنّ في حمل الحقيقة والريقة إنّما يتحدان بما لهما من جهة الإيجاب فقط، دون مالهما أو لأحدهما من جهة السلب.

٣١- قوله ﷺ: «منهما»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «منها».

٣٢- قوله ﷺ: «الموجبة لامتناع الحمل»

أي: الحمل الشائع الذي هو مراد المعتراض.

٣٣- قوله ﷺ: «و هذا هو المراد بقولهم: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»

فهو كلّ الأشياء، بحمل الحقيقة والريقة، وليس بشيء منها بالحمل الشائع. وهذا معنى قولهم: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، وليس بشيء منها.

٣٤- قوله ﷺ: «تمام كلّ شيء»

قد مرّ في الفصل الأوّل من هذا المرحلة عن صدور المتألهين ﷺ أنّ تمام الشيء هو الشيء و ما يفضل عليه.





## الفصل الخامس

في توحيد الواجب لذاته

وأنه لا شريك له في وجوب الوجود

قد تبين في الفصول السابقة، أنَّ ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا ماهية له ولا جزء عديمي فيه؛ فهو صرف الوجود<sup>١</sup>. و صرف الشيء واحد بالوحدة الحقة التي لا تنقُ ولا تتكرر، إذ لا تتحقق كثرة إلا بتميز آحادها، باختصاص كل منها بمعنى<sup>٢</sup> لا يوجد في غيره، وهو ينافي الصرافة<sup>٣</sup>، فكل ما فرضت له ثانياً عاد أولاً. فالواجب لذاته، واحد لذاته - كما أنه موجود بذاته، واجب لذاته - وهو المطلوب. و لعل هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات<sup>٤</sup>: «وجود الواجب عين هويته، فكونه

---

١- قوله ﷺ: «لا ماهية له ولا جزء عديمي فيه، فهو صرف الوجود»

فالمقدمة الأولى للبرهان هي أنَّ الواجب تعالى صرف الوجود.. وقد تصدَّى لإثباتها بوجهين: الأول: أنه تعالى لا ماهية له، و الماهية حد الوجود، فهو تعالى لا حد له، فوجوده غير مركب من الإيجاب و السلب، فهو صرف الوجود.

الثاني: أنه تعالى ليس له جزء عديمي، أي ليس مركباً من الوجود و العدم، فهو صرف الوجود. فالوجه الأول مبني على ما مر في الفصل الثالث، و الوجه الثاني مبني على ما مر في الفصل الرابع.

٢- قوله ﷺ: «باختصاص كل منها بمعنى»

أي: بكمال. فالمراد بالمعنى: ما قام بغيره، و هو الوصف.

٣- قوله ﷺ: «و هو ينافي الصرافة»

إذ مقتضى الصرافة و عدم تناهي الوجود عدم فقدانه لشيء من الكمال.

٤- قوله ﷺ: «ولعل هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات»

فمعنى قوله «وجود الواجب عين هويته» أنَّ وجوده نفس حقيقته و ليس له ماهية، وإذا كان

موجوداً عين كونه هو، فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره». انتهى.  
 برهان آخر: لو تعدّد الواجب بالذات، كأن يفرض واجباً بالذات، وكان  
 وجوب الوجود مشتركاً بينهما، وكان تميّزهما بأمر وراء المعنى المشترك بينهما، فإن  
 كان داخلياً في الذات، لزم التركّب؛ وهو يتنافى وجوب الوجود. وإن كان خارجياً  
 منها، كان عرضياً معلّلاً، فإن كان معلولاً للذات، كانت الذات متقدّمة على تميّزها  
 بالوجود، ولا ذات قبل التميّز، فهو محال، وإن كان معلولاً لغيره، كانت الذات مفتقرة  
 في تميّزها إلى غيرها<sup>٥</sup>، وهو محال. فتعدّد واجب الوجود على جميع تقاديره محال.  
 وأورد عليه الشبهة المنسوبة إلى ابن كمّونة - وفي الأسفار<sup>٦</sup>: أنّ أوّل من ذكرها  
 الشيخ الإشراقي في المطارحات<sup>٧</sup>، ثمّ ذكرها ابن كمّونة، وهو من شراح كلامه، في  
 بعض مصنفاته، واشتهرت باسمه - بأنّه لم لا يجوز أن يكون هناك ماهيتان  
 بسيطتان<sup>٨</sup>، مجهولتا الكنه، متباينتان .....

كما كذلك لم يكن له حدّ، فلا يمكن أن يوجد وجوده، وهو صرف غير محدود، لغيره أيضاً،  
 لاستلزامه كونه محدوداً غير صرف.

قوله<sup>٥</sup>: «ولعلّ هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات»

التعليقات ص ٦١، ص ٢٥ و ص ١٨٣، ص ٢٦.

٥- قوله<sup>٥</sup>: «كانت الذات مفتقرة في تميّزها إلى غيرها»

ولمّا لم يمكن وجود ذات قبل التميّز، كما أشار إليه قبل سطر، فلو كانت الذات مفتقرة في  
 تميّزها إلى غيرها لزم افتقارها في ذاتها إلى غيرها، و واضح أنّ هذا يتنافى الوجوب الذاتي.

٦- قوله<sup>٦</sup>: «وفي الأسفار»

الأسفار، ج ٦، ص ٦٣.

٧- قوله<sup>٧</sup>: «وفي المطارحات»

المطارحات، ص ٣٩٣.

٨- قوله<sup>٨</sup>: «ولم لا يجوز أن يكون هناك ماهيتان بسيطتان»

يظهر منه أنّ هذه الشبهة أبدعت في ظلّ القول بأصالة الماهية، وإن كانت تجري على القول  
 بأصالة الوجود و كون الوجودات حقائق متباينة أيضاً، كما سيصرّح به المصنّف<sup>٩</sup>.

بتام الذات<sup>٩</sup>، ويكون قول الوجود عليها قولاً عرضياً<sup>١٠</sup>.  
وهذه الشبهة كما تجري على القول بأصالة الماهية المنسوب إلى الإشراقيين<sup>١١</sup>،  
تجري على القول بأصالة الوجود وكون الوجودات حقائق بسيطة متباينة بتام  
الذات<sup>١٢</sup>، المنسوب إلى المشائين. والحجة مبنية على أصالة الوجود وكونه حقيقة  
واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة<sup>١٣</sup>.

#### ٩- قوله ﷺ: «متباينتان بتام الذات»

فهما متميزتان بتام الذات. فلا يكون تمايزهما بجزء الذات ولا بخارج عنها، كما فرض في  
البرهان.

#### ١٠- قوله ﷺ: «و يكون قول الوجود عليهما قولاً عرضياً»

وكذا وجوب الوجود الذي هو المعتمد عليه في الدليل، فإنه إذا كان الوجود عرضياً كان  
وصفه، وهو الوجوب أيضاً، كذلك؛ لأن صفات الوجود عينه، وإن شئت فقل: إذا كان الموصوف  
عرضياً فالوصف أولى بالعرضية؛ لأنه فرع على الموصوف.

#### ١١- قوله ﷺ: «كما تجري على القول بأصالة الماهية المنسوب إلى الإشراقيين»

أي: القول بأصالة الماهية مطلقاً، سواء في ذلك الواجب وغيره؛ فإنه على هذا القول يكون  
مفهوم الوجود اعتبارياً صرفاً، لا حقيقة له، وإذا لم يكن للوجود حقيقة، فوجوبه أولى بعدم  
التحقق. فلا يلزم من اشتراك الواجبين المفروضين - وهما ماهيتان متباينتان بتام الذات - في  
وجوب الوجود تركب ذاتيهما مما به الاشتراك وما به الامتياز.

#### ١٢- قوله ﷺ: «تجري على القول بأصالة الوجود وكون الوجودات حقائق بسيطة متباينة بتام الذات»

لأنهم أيضاً يجعلون مفهوم الوجود عرضياً عاماً للموجودات المختلفة بتام ذاتها البسيطة.  
ولا تقتضي وحدة مفهوم الوجود المحمول على الموجودات وجود اشتراك في ذاتها حتى يلزم  
منه تركب كل منها مما به الاشتراك وما به الامتياز.

#### ١٣- قوله ﷺ: «والحجة مبنية على أصالة الوجود وكونه حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة»

وأجيب عن الشبهة بأنها مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة<sup>١٤</sup>، بما هي كثيرة متباينة؛ وهو محال. برهان آخر<sup>١٥</sup>: لو تعدّد الواجب بالذات وكان هناك واجبان بالذات مثلاً، كان

﴿ فعلى ذلك يكون الوجود وجوبه متحققاً في الواجبين المفروضين، مشتركاً بينهما، ولا يمكن أن يكون عرضياً بعد ما كان حقيقة الشيء هو وجوده، وجوب الوجود ليس خارجاً عن الوجود، لأن صفات الوجود عنه. هذا. لكن يرد عليه: أنه على التشكيك يكون ما به الامتياز حين ما به الاشتراك، فلا يلزم هناك تركّب أصلاً. ﴾

فالحجّة وإن كانت مبنية على أصالة الوجود والتشكيك من جهة كونها مبنية على اشتراك الواجبين المفروضين في وجوب الوجود، إلا أنها متأثرة بأصالة الماهية من جهة أنها اعتبر فيها ما به الامتياز مغايراً لما به الاشتراك. كما أشرنا إليه آنفاً.

وقد تبين بما ذكرنا أنها مخدوشة على جميع المباني؛ أمّا على التشكيك فلأنها وإن بقيت سليمة عن شبهة ابن كمونة إلا أنه لا يتم ما أخذ فيها من لزوم التركّب، وأمّا على أصالة الماهية أو كون الوجود حقائق متباينة فلأنها ترد عليها شبهة ابن كمونة. قوله ﴿: «والحجّة مبنية»

أي عندنا. وإن كان مبدعوها إنما أسسوها على ما كانوا يرونه، من أصالة الماهية، أو كون الوجودات حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة.

١٤- قوله ﴿: «بأنها مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة» لأنه قد تبين أنها لا تجري على القول بأصالة الوجود وتشكيكه، وإنما تجري على القول بأصالة الماهية أو كون الوجود حقائق متباينة. وواضح أنّ كلا القولين مستلزم لكون الواجبين المفروضين متباينين بتمام ذاتيهما، فيلزم أن ينتزع مفهوم الوجود والوجوب من مصداقين متباينين لا جهة وحدة بينهما، وهو محال.

١٥- قوله ﴿: «برهان آخر»

قال شيخنا الأستاذ - دام ظلّه -: هذا هو البرهان المعروف ببرهان بسيط الحقيقة، والبرهان

بينها الإمكان بالقياس، من غير أن يكون بينها علاقة ذاتية لزومية؛ لأنها لا تتحقق بين الشيتين، إلا مع كون أحدهما علّة و الآخر معلولاً، أو كونها معلولين لعلّة ثالثة، و المعلوليّة تنافي وجوب الوجود بالذات.

فإذن لكل واحد منها حظ من الوجود<sup>١٦</sup> و مرتبة من الكمال ليس للآخر. فذات كل منها بذاته واجد لشيء من الوجود و فاقد لشيء منه، و قد تقدّم<sup>١٧</sup> أنّه تركّب مستحيل على الواجب بالذات.

برهان آخر، ذكره الفارابي في الفصوص<sup>١٨</sup>: «وجوب الوجود لا ينقسم<sup>١٩</sup> بالحمل

١٦ الأوّل هو برهان الصرف. و بعبارة أخرى: الحدّ الوسط في هذا البرهان هو بساطة الواجب، أي عدم تركّبه، و في البرهان الأوّل صرافته، أي عدم اختلاطه بغيره، فهما برهانان، و ليسا برهاناً واحداً اختلف بيانه بالاستقامة و الخلف، حتّى يكون الفرق بينهما منطقيّاً.

١٦- قوله ﷺ: «فإذن لكل واحد منهما حظ من الوجود»

لا يخفى عليك: أنّ هذا إنّما يكون مبتنئاً على عدم كون أحدهما معلولاً للآخر، موجوداً فيه. و لا يحتاج إلى عدم كونهما معلولين علّة واحدة.

فكان الأولى أن يجعل المقدّمة الأولى قولنا: لو تعدّد الواجب بالذات لم يكن أحدهما معلولاً للآخر موجوداً فيه.

١٧- قوله ﷺ: «قد تقدّم»

في الفصل السابق.

١٨- قوله ﷺ: «في الفصوص»

فصوص الحكم للفارابي، الفص السابع.

١٩- قوله ﷺ: «وجوب الوجود لا ينقسم»

أي: لا يصير مقسماً للتقسيم المنطقي، الذي هو تقسيم الكلّي إلى جزئياته. فتارة يقسم الجنس بالفصول إلى الأنواع، و يسمى تنوعاً. و أخرى يقسم الجنس أو النوع بالخواصّ التي هي أخصّ إلى الأصناف، و يسمى تصنيفاً. و تارة أخرى يقسم الجنس أو النوع أو الصنف

على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلا لكان معلولاً».

ولعل المراد أنه لو تعدّد الواجب بالذات، لم تكن الكثرة مقتضى ذاته؛ لاستلزامه أن لا يوجد له مصداق؛ إذ كلّ ما فرض مصداقاً له كان كثيراً، والكثير لا يتحقّق إلاّ بآحاد، وإذ لا واحد مصداقاً له فلا كثير، وإذ لا كثير فلا مصداق له، والمفروض أنّه واجب بالذات. فبقي أن تكون الكثرة مقتضى غيره، وهو محال، لاستلزامه الافتقار إلى الغير<sup>٢٠</sup>، الذي لا يجمع الوجوب الذاتي.

٢٠ بالمشخصات إلى الأفراد، ويسمى تفريداً. وهذا الأخير هو المراد هنا.

يشهد على إرادة ما ذكرنا أنّه في الفصّ السادس - وهو الفصّ السابق على هذا الفصّ - تعرّض لامتناع انقسام وجوب الوجود بالفصول، وهو التنويع.

قوله ﷺ: «وجوب الوجود لا ينقسم»

و إذا لم ينقسم وجوب الوجود، و لم يكن له أفراد، لم يكن للواجب - وهو المرصوف بوجوب الوجود - أفراد.

٢٠- قوله ﷺ: «لاستلزامه الافتقار إلى الغير»

فإنّ الكثرة من صفات الوجود، و صفات الوجود عينه، فالكثرة عين الكثير، و الكثير ليس إلاّ مجموع الآحاد، فلو كانت الكثرة مفتقرة إلى الغير لزم كون الآحاد مفتقرة إلى الغير و كلّ منها واجب، هذا خلف.

## الفصل السادس

في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته، وأنه لا ربّ سواه<sup>١</sup>  
الفحص البالغ و التدبّر الدقيق العلمي، يعطي أنّ أجزاء عالمنا المشهود، و هو عالم الطبيعة، مرتبط بعضها ببعض، من أجزائها العلوية و السفلية، و أفعالها و انفعالاتها، و الحوادث المترتبة على ذلك، فلا تجد خلالها موجوداً لا يرتبط بغيره في كينونته و

---

### ١- قوله ﷺ: «في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته»

الربّ هو المالك المذّبر. فالكلام هنا في أنّه تعالى هو المديّر للعالم، المجري لنظامه، و هو الذي بيده ملكوت كلّ شيء.

قال شيخنا المحقّق - دام ظلّه - في التعليقة: «هذا الفصل يحاذي ما عقده في الأسفار بهذا العنوان: «في أنّ واجب الوجود لا شريك له في الإلهيّة و أنّ إله العالم واحد» و قال في وجه إفراجه بالذكر: «إذ مجرّد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في أوّل النظر كون الإله واحداً». و لعلّ النكته في الإتيان بالربوبية و الربّ - بدلاً عن الإلهيّة و الإله - أنّ الأصل في معنى الإله هو المعبود، و المراد بهذا الفصل بيان التوحيد في الخلق و التدبير، فكان الأنسب به مفهوم الربوبية». انتهى.

و قال أيضاً: «و هذه المرتبة من التوحيد هي نصاب التوحيد في الإسلام، و إلّا فالمشركون أيضاً يعتقدون بأنّ الخالق هو الله، و لكنّهم يظنّون أنّ الله تعالى فوّض تدبير جميع الأمور أو بعضها إلى ما يدعونه من الآلهة، قال تعالى: «و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض ليقولنّ الله». انتهى.

و من هنا ركّز المصنّف ﷺ على ارتباط أجزاء العالم و انسجامها و كونها ذا نظام واحد حاكم عليها.

نعم! لا يخفى عليك: أنّه لا يمتني هذا البرهان على كون النظام واحداً، بل يجري حتّى لو كانت هناك مجموعات متكتّزة كلّ منها نظام يخصّه.



تأثيره وتأثره. وقد تقدّم في مباحث الحركة الجوهرية ما يتأيد به ذلك<sup>٢</sup>.  
 فلكلّ حادث - من كينونة، أو فعل، أو انفعال - استناد إلى مجموع العالم. ويستنتج  
 من ذلك أنّ بين أجزاء العالم نوعاً من الوحدة<sup>٣</sup>، والنظام الوسيط الجاري فيه واحد.  
 فهذا أصل.  
 ثم إنّ المتحصّل ممّا تقدّم من المباحث<sup>٤</sup> وما سيأتي<sup>٥</sup> أنّ هذا العالم المادّي معلول

٢- قوله ﷺ: «في مباحث الحركة الجوهرية ما يتأيد به ذلك»

من أنّ الصور المتبدّلة على المادّة، صورة واحدة تجري على المادّة، وليس من الكون و  
 الفساد وحدوث صورة بعد زوال أخرى. فراجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.  
 قوله ﷺ: «قد تقدّم في مباحث الحركة»

فإنّ كون التبدّلات الواقعة في الموجودات المادّية من الحركة الجوهرية والعرضية، وعدم  
 كونها من الكون والفساد أو تجدد الأمثال، يثبت وحدة الحوادث الطولية؛ لما أنّ الحركة وجود  
 واحد مستمرّ. هذا في الوجودات الطولية. وأمّا الوجودات العرضية فهي أيضاً تثبت وحدتها - مع  
 ما يترأى من تفرّقها - إذا ثبت أنّ المادّة الأولى والجسم الأوّل واحد، وأنّ الكثرات الموجودة  
 حصلت من تغيّرات ذلك الواحد، تلك التغيّرات التي لا تكون إلاّ حركة جوهرية وعرضية،  
 فالعالم على ذلك يصير كشجرة لها فروع و غصون، حيث إنّ الكثرات الموجودة المشهودة امتداد  
 لذلك الجسم الأوّل، وهي واحدة لوحدة الحركة واتّصال وجود الكثرات المشهودة بالجسم الأوّل.  
 قوله ﷺ: «قد تقدّم»

في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

٣- قوله ﷺ: «نوعاً من الوحدة»

وهي الوحدة بالعموم بمعنى السعة الوجودية. ويشهد لإرادة هذا المعنى قوله: «والنظام  
 الوسيط الجاري فيه».

٤- قوله ﷺ: «ممّا تقدّم في المباحث»

في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

٥- قوله ﷺ: «وما سيأتي»

في الفصل التاسع عشر.

لعالم نورّي مجرد عن المادّة متقدّس عن القوّة، وأنّ بين العلّة والمعلول سنجيّة وجوديّة بها يحكي المعلول، بماله من الكمال الوجوديّ بحسب مرتبته، الكمال الوجوديّ المتحقّق في العلّة بنحو أعلى وأشرف. والحكم جارٍ إن كان هناك علل عقليّة مجرّدة<sup>٧</sup>، بعضها فوق بعض، حتّى ينتهي إلى الواجب لذاته، جلّ ذكره. ويستنتج من ذلك، أنّ فوق هذا النظام الجاري في العالم المشهود، نظاماً عقليّاً نورياً مساعداً له، هو مبدء هذا النظام، وينتهي إلى نظام ربّانيّ في علمه تعالى<sup>٨</sup> هو

٦- قوله ﷺ: «وأنّ هذا العالم المادّي معلول لعالم نورّي مجرد عن المادّة»

لا يخفى: أنّ هذا البيان مبنيّ على رأي المشائين، من عدم اختصاص الفاعليّة والتأثير به تعالى، وأنّ ما سواه أيضاً يمكن أن يكون فاعلاً، ولكنّه فاعل مسخّر في فعله. وسيأتي في الفصل الرابع عشر أنّه نظر بدويّ، وأنّ النظر الدقيق يحكم بأنّه تعالى فاعل قريب للكلّ. وعليه، يثبت انحصار الربّ فيه تعالى بوجه أتمّ.

قوله ﷺ: «ومعلول لعالم نورّي مجرد عن المادّة»

مراده ﷺ من العالم النورّي هو العقل الفعّال الذي يقول به المشاؤون، ووجه التعبير عنه بالعالم أنّه بوحدته جامع لجميع وجودات عالم المادّة والنسب الوجوديّة التي بينها. ولمثل ذلك يعبر عمّا في ذاته بالنظام الربّانيّ.

ولا يخفى: أنّ كون عالم المادّة معلولاً لعالم العقل مبنيّ على مذهب المشائين المنكرين لعالم المثال. وأمّا على ما يذهب إليه المصنّف ﷺ تبعاً لصدر المتألّهين ﷺ، فالعالم المادّي معلول لعالم المثال.

٧- قوله ﷺ: «والحكم جارٍ إن كان هناك علل عقليّة مجرّدة»

سيأتي في الفصل العشرين وجود هذه العلل العقليّة، فتعبيره: «إن كان» الحاكي عن الشكّ والترديد إنّما هو لأجل أنّه لم يثبت بعدّ.

٨- قوله ﷺ: «إلى نظام ربّانيّ في علمه تعالى»

هذا وإن كان الظاهر منه هو ما يذهب إليه المشاؤون، من كون علمه تعالى زائداً على ذاته بصور قائمة بذاته، ويؤيده كون البرهان مبتنياً على مذهب المشائين، إلّا أنّه يقبل أن يفسر أيضاً على مبني صدر المتألّهين ﷺ من كون علمه تعالى عين ذاته.

مبدء الكلّ. وهذا أيضاً أصل.

ومن الضروريّ أيضاً، أنّ علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء، وأنّ معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء. وإذا كانت العلل تنتهي إلى الواجب تعالى، فكلّ موجود، كيفما فرض، فهو أثره. وليس في العين إلّا وجود جواهر وآثارها والنسب والروابط التي بينها، ولا مستقلّ في وجوده إلّا الواجب بالذات، ولا مفيض للوجود إلّا هو.

فقد تبين بما تقدّم أنّ الواجب تعالى، هو المجري لهذا النظام الجاري في نشأتنا المشهودة، والمدير بهذا التدبير العامّ المظّل على أجزاء العالم، وكذا النظامات العقلية النورية التي فوق هذا النظام وبذاته، على ما يليق بحال كلّ منها حسب ما له من مرتبة الوجود. فالواجب لذاته ربّ للعالم مدبّر لأمره بالإيجاد بعد الإيجاد، وليس للعلل المتوسطة إلّا أنّها مسخرة للتوسط<sup>٩</sup>، من غير استقلال؛ وهو المطلوب. فن

٩- قوله ﷺ: «فقد تبين بما تقدّم»

لا يخفى عليك: أنّ هذا البرهان مبنيّ على مذهب المشائين، من كون المعلول وجوداً مستقلاً لا رابطاً؛ لأنّ ما جاء في هذا البرهان، من كون الواجب تعالى علّة للعلل وكون غيره أيضاً علّة موجودة، إنّما يستقيم على ذلك المذهب.

وأيضاً: أنّ غاية ما يشته هذا البرهان إنّما هو كونه تعالى وحده ربّاً مستقلاً، وإن كان هناك أرباب غيره تعالى هي مسخرة له.

فكان الأولى بيان المطلوب وإثباته بما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة وسيأتي في الفصل الرابع عشر من هذا المرحلة من كون ما سواه من الموجودات روابط لا استقلال لها، لمكان المعلولية، فهي بأجمعها متقومة به تعالى، وليس لشيء منها استقلال يصحّ به ربوبيته لشيء، فهو فاعل قريب لكلّ الموجودات بأنظمتها. وبهذا يثبت أنّه تعالى ربّ العالمين لا ربّ سواه.

١٠- قوله ﷺ: «وليس للعلل المتوسطة إلّا أنّها مسخرة للتوسط»

فهي وأفعالها معلولة لما فوقها، حيث إنّ كلّاً منها معلول لما فوقه بالمباشرة، وفعله معلول له بواسطته، فهو وفعله معلول لما فوقه.

المحال أن يكون في العالم ربّ غيره<sup>١١</sup>، لا واحد، ولا كثير.  
على أنه لو فرض كثرة الأرباب المدبرين لأمر العالم<sup>١٢</sup>، كما يقول به الوثنيّة، أدّى

١١- قوله ﷺ: «فمن المحال أن يكون في العالم ربّ غيره»

لأنه مستلزم لوجود واجب آخر، حتّى يكون مستقلاً لا نقاً لصدق اسم الربّ عليه، وقد ثبت في الفصل السابق استحالة تعدّد واجب الوجود.

١٢- قوله ﷺ: «على أنه لو فرض كثرة الأرباب المدبرين لأمر العالم»

هذا البيان هو الذي فسر به المصنّف قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» حيث قال في الميزان ج ١٤، ص ٢٩١:

«و تقرير حجة الآية: أنه لو فرض للعالم آلهة فوق الواحد لكانوا مختلفين ذاتاً، متباينين حقيقة، لكنّ النظام الجاري نظام واحد متلائم الأجزاء في غاياتها، فليس للعالم آلهة فوق الواحد، وهو المطلوب.

فإن قلت: يكفي في تحقيق الفساد ما نشاهده من تراحم الأسباب والعلل، و تراحمها في تأثيرها في المواد هو التماسد.

قلت: فساد العلّتين تحت تدبيرين، غير فسادهما تحت تدبير واحد، ليحدّد بعض أثر بعض، و ينتج الحاصل من ذلك.

و ما يوجد من تراحم العلل في النظام من هذا القبيل؛ فإنّ العلل و الأسباب الراسمة لهذا النظام العامّ على اختلافها و تمانمها و تراحمها لا يبطل بعض فعالية بعض، بمعنى أن ينتقض بعض القوانين الكلّية الحاكمة في النظام ببعض، فيتخلّف عن مورده مع اجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع. فهذا هو المراد من إفساد مدبّر عمل مدبّر آخر؛ بل السببان المختلفان المتنازعان، حالهما في تنازعهما حال كقمتي الميزان المتنازعين بالارتفاع و الانخفاض؛ فإنّهما في عين اختلافهما متّحذان في تحصيل ما يريده صاحب الميزان؛ و يخدمانه في سبيل غرضه، و هو تعديل الوزن بواسطة اللسان.

فإن قلت: آثار العلم و الشعور مشهودة في النظام الجاري في الكون، فالربّ المدبّر له يدبّره عن علم. و إذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يعرض هناك آلهة فوق الواحد، يدبّرون أمر الكون تدبيراً

ذلك إلى المحال من جهة أخرى<sup>١٣</sup>، وهي فساد النظام. بيان ذلك: أن الكثرة لا تتحقق إلا بالآحاد؛ ولا آحاد إلا مع تميز البعض من البعض؛ ولا يتم تميز إلا باشتغال كل واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتية يفقدها الواحد الآخر<sup>١٤</sup>، فيغاير بذلك

عقلياً، وقد توافقوا على أن لا يختلفوا ولا يمتنعوا في تدبيرهم حفظاً للمصلحة؟! قلت: هذا غير معقول؛ فإن معنى التدبير التعقلي عندنا هو أن تطبق أفعالنا الصادرة منا على ما تقتضيه القوانين العقلية الحافظة لتلازم أجزاء الفعل و انسياقه إلى غايته. وهذه القوانين العقلية مأخوذة من الحقائق الخارجية و النظام الجاري فيها الحاكم عليها. فأفعالنا التعقلية تابعة للقوانين العقلية، و هي تابعة للنظام الخارجي. لكن الرب المدبر للكون فعله نفس النظام الخارجي المتبوع للقوانين العقلية؛ فمن المحال أن يكون فعله تابعاً للقوانين العقلية و هو متبوع. فافهم ذلك.

فهذا تقرير حجة الآية. و هي حجة برهانية، مؤلفة من مقدمات يقينية، تدل على أن التدبير العام الجاري - بما يشتمل عليه و يتألف منه من التدابير الخاصة - صادر عن مبدء واحد غير مختلف. لكن المفسرين قرروا حجة على نفي تعدد الصانع، واختلفوا في تقريرها، و ربما أضاف بعضهم إليها من المقدمات ما هو خارج عن منطوق الآية، و خاصوا فيها، حتى قال القائل منهم: إنها حجة إقناعية غير برهانية، أوردت إقناعاً للعامة، انتهى.

١٣- قوله ﷺ: «أدى ذلك إلى المحال من جهة أخرى»

أي: كما أنه كان مستلزماً لتعدد الواجب المحال، على ما مر بيانه آنفاً في البرهان السابق.

١٤- قوله ﷺ: «ولا يتم تميز إلا باشتغال كل واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتية يفقدها الواحد الآخر»

لا يخفى عليك: أن الميز كما يمكن أن يحصل بالذات أو الذاتيات كذلك يمكن حصوله بالعرضيات المفارقة، و ذلك فيما إذا كان اشتراك الأمرين في تمام الذات، ولكن لما أثبتوا انحصار النوع المجزئ في فرد لم يبق سبيل لجريان هذا النوع من التمايز في المجزئات. و بالالتفات إلى ما ذكرنا يتم مرامه المصنف ﷺ بقوله: «ولا يتم تميز إلا باشتغال» إلى آخره.

هذا ملخص ما أفاده شيخنا الاستاذ - دام ظلّه - في تقرير مراد المصنف ﷺ.

قوله ﷺ: «لا يتم تميز إلا باشتغال كل واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتية»

الآخر. و يتمايزان. كل ذلك بالضرورة<sup>١٥</sup>. و السنخية بين الفاعل و فعله تقضي بظهور المغايرة بين الفعلين حسب ما بين الفاعلين. فلو كان هناك أرباب متفرقون، سواء اجتمعوا على فعل واحد، أم كان لكل جهة من جهات النظام العالمي العام رب مستقل في ربوبيته، كرب السماء و الأرض و رب الإنسان و غير ذلك، أدنى ذلك إلى فساد النظام و التدافع بين أجزائه؛ و وحدة النظام و التلازم المستمر بين أجزائه تدفعه.

❦ أي: لا يتم تميز في الأرباب المفروضين. و ذلك لأن كل واحد منهم مجرد، و المجرد نوعه منحصر في فرد، على ما مر في الفصل السابع من المرحلة الخامسة و سيأتي أيضاً في الفصل العشرين من هذه المرحلة.

و إلا فالتمييز في الماديات لا ينحصر في ما يكون باختلاف الذات، بل يحصل أيضاً بالعوارض و المنضمات، كما مر في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة. هذا. ولكن قد مر في بعض تعاليمنا أن ما ذكره، من انحصار النوع المجرد في فرد، غير متين، و أن الدليل عليه غير تام. قوله ﷺ: «على جهة ذاتية»

سواء كانت جزء الذات و هي الفصل، أم تمام الذات.

و السر في ذلك أن الأرباب المذكورة موجودات مجردة، و قد ثبت في الفصل السابع من المرحلة الخامسة أن النوع المجرد منحصر في فرد، فالكثرة في المجردات لا تعقل إلا أن تكون كثرة نوعية، سواء كانت أنواعها مركبة أو بسيطة، فالتمايز بين المجردات ببعض الذات - و هي الفصول - إن كانت الأنواع مركبة، و بتمام الذات إن كانت بسيطة، و لا يعقل فيها تحقق التمايز بالعوارض، و التمايز منحصر في هذه الأقسام الثلاثة.

إن قلت: هنا نوع آخر من التمايز هو التمايز بالكمال و النقص. قلت: هو أيضاً غير متصور هنا إذ لو كان كذلك لكان الناقص معلولاً و مربوباً للكمال، فلم يكونا إلهين؛ هذا خلف.

١٥- قوله ﷺ: «كل ذلك بالضرورة»

لا يخفى عليك: أن كلاً مما ذكر، من أن الكثرة لا تتحقق إلا بالآحاد، و أنه لا آحاد إلا مع التميز، و أنه لا تميز إلا باشتغال كل من الآحاد على جهة يفقدها الباقيون، و إن كان ضرورياً، إلا أن وجوب كون تلك الجهة ذاتية لا عرضية لا يكون ضرورياً، بل إنما ثبت بما أقاموه من البرهان المزعوم على أن النوع المجرد منحصر في فرد.

فان قيل: إحكام النظام وإتقانه العجيب المحاكم بين أجزائه يشهد أن التدبير الجاري تدبير عن علم<sup>١٦</sup>، والأصول المحكيّة القاضية باستناد العالم المشهود إلى علل مجرّدة عالمة يؤيد ذلك. فهب أن الأرباب المفروضين مستكثرة الذوات ومتغايرتها، و يؤدّي ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال و تدافعها<sup>١٧</sup>، لكن من الجائز أن يتواطؤوا على التسالم و هم عقلاء و يتوافقوا على التلاؤم، رعايةً لمصلحة النظام الواحد و تحفظاً على بقاءه.

قلت: لا ريب أن العلوم التي يبني عليها العقلاء أعمالهم صور علميّة<sup>١٨</sup> و قوانين كليّة مأخوذة من النظام الخارجي الجاري في العالم. فللنظام الخارجي نوع تقدّم على تلك الصور العلميّة و القوانين الكليّة، و هي تابعة له. ثمّ هذا النظام الخارجي بوجوده الخارجي فعل أولئك الأرباب المفروضين، و من المستحيل أن يتأثر الفاعل في فعله عن الصور العلميّة المنتزعة عن فعله المتأخّرة عن الفعل.

فان قيل: هب أن الأرباب المفروضين الفاعلين للنظام الخارجي لا يتّبعون في فعلهم الصور العلميّة المنتزعة عن الفعل، و هي علوم ذهنيّة حصوليّة تابعة للمعلوم، لكن الأرباب المفروضين فواعل علميّة لهم علم بفعلهم في مرتبة ذواتهم قبل الفعل. فلم لا يجوز تواطؤهم على التسالم و توافقهم على التلاؤم في العلم قبل الفعل؟

#### ١٦- قوله ﷺ: «تدبير عن علم»

و إذا كان عن علم ذي دخل فيه، كان تدبيراً اختيارياً. كما مرّ بيانه في الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

#### ١٧- قوله ﷺ: «و يؤدّي ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال و تدافعها»

أي: لو كانوا فاعلين بالطبع و لم يكن لهم علم و اختيار.

#### ١٨- قوله ﷺ: «صور علميّة»

أي: علوم حصوليّة. و قد مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة أن أخذ المفهوم يتوقّف على نوع من الاتصال بالمصدق. و هذا معنى كون العلم الحصوليّ تابعاً للمعلوم.

قلت: علم الفاعل العلمي بفعله قبل الإيجاد - كما سيجيء<sup>١٩</sup> وقد تقدّمت الإشارة إليه<sup>٢٠</sup> - علم حضوري ملاكه وجدان العلّة كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف و السخية بين العلّة ومعلولها. وفرض تواطؤ الأرباب و توافقهم في مرتبة هذا المعنى من العلم، إلغاء منهم<sup>٢١</sup> لما في وجوداتهم من التكثر والتغاير، وقد فرض أن وجوداتهم متكررة متغايرة. هذا خلف.

١٩- قوله ﷺ: «كما سيجيء»

في الفصل الحادي عشر.

٢٠- قوله ﷺ: «وقد تقدّمت الإشارة إليه»

في الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

٢١- قوله ﷺ: «فرض تواطؤ الأرباب و توافقهم في مرتبة هذا المعنى من العلم إلغاء منهم»

و ذلك لأن علم العلّة الحضوري بمعلولها قبل الإيجاد ليس لأنفس علمها الحضوري بذاتها الواجدة للمعلول وكمالاته بنحو أعلى وأشرف، و هذا العلم عين ذات العلّة، ففرض توافق العلل و الأرباب في هذا العلم مساوق لفرض كونهم متوافقات الذات، و قد مرّ في أصل الحجة أنّها متباينة الذوات، لأنّها مجرّدة، و النوع المجرّد منحصر في فرد.





## الفصل السابع

في أَنَّ الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق<sup>١</sup>

المشاركة بين شيئين وأزيد، إنما تتمّ فيما إذا كانا متغايرين متمايزين، وكان هناك مفهوم واحد يتّصفان به<sup>٢</sup>؛ كزيد وعمر والمتّحدين في الإنسانية، والإنسان والفرس

---

١- قوله ﷺ: «لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق»

أي: إنه وإن كان هناك مفاهيم يوصف بها الواجب وغيره، إلا أنه ليس لتلك المفاهيم مصداق يشارك الواجب، بأن يكون ذلك المصداق مثل الواجب. وبعبارة أخرى: لا يكون للمفاهيم التي يوصف بها الواجب مصداق آخر يماثل الواجب. فعنوان الفصل يساوق قوله تعالى: «ليس كمثله شيء» وقوله تعالى: «لم يكن له كفواً أحد».

ثم لا يخفى عليك: أنّ هذه المسألة بعمومها وعموم أدلتها تثبت وحدة الواجب، ووحدة الرب، بمعنى أنّ الواجب لا مشارك له في مفهوم وجوب الوجود والربوبية من حيث المصداق. فالبحث عن هذه المسألة بعد تينك المسألتين من باب الترقّي.

نعم! لو خصّصنا هذه المسألة بالأوصاف المشتركة بين الواجب وغيره، كالعلم، والقدرة، والحياة، قلنا: إنّ المبحوث عنه فيها هو أنّه لا مشارك للواجب تعالى في المفاهيم المشتركة بينه وبين غيره من حيث المصداق، كانت هذه المسألة مباينة لسابقتها، لأنّ البحث في تينك المسألتين كان في الأوصاف المختصّة به تعالى.

٢- قوله ﷺ: «وكان هناك مفهوم واحد يتّصفان به»

أي: كان هناك معنى واحد. فالمفهوم هنا أريد منه المعنى، والمراد بالمعنى هو ما قام بغيره، أعني الوصف بالمعنى الأعمّ.

المتحدّين في الحيوانيّة، فهي وحدة في كثرة. ولا تتحقّق الكثرة<sup>٣</sup> إلّا بآحاد متغايرة متميزة، كلّ منها مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الآحاد. فكلّ من المتشاركين مركّب من النفي والإثبات بحسب الوجود. وإذا كان وجود الواجب بالذات حقيقة الوجود الصرف البسيط - لا سبيل للتركيب إليه، ولا مجال للنفي فيه<sup>٤</sup> - فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني<sup>٥</sup>.

وأيضاً المفهوم المشترك فيه، إمّا شيء من الماهيّات أو ما يرجع إليها، فلا سبيل

### ٣- قوله ﷺ: «ولا تتحقّق الكثرة»

اللام للمهد، أي لا تتحقّق الكثرة التي تكون آحادها متشاركة، وهي الكثرة المبحوث عنها هنا. وذلك لأنّ مطلق الكثرة لا تتوقّف على كون كلّ من الآحاد مشتملاً على ما يسلب به عنه غيره من الآحاد؛ فإنّ الكثرة في التشكيك الطوليّ متحقّقة مع أنّه لا يشتمل الداني على شيء يسلب به عنه العالي.

و بعبارة أخرى الكثرة قسمان: عرضية و طوليّة. و التي تتوقّف منهما على اشتغال كلّ من آحادها على ما يسلب به عنه غيره، هي الأولى دون الثانية.

٢- قوله ﷺ: «حقيقة الوجود الصرف البسيط - لا سبيل للتركيب إليه ولا مجال للنفي فيه»  
الكلام من قبيل اللّف والنشر المشوّشين؛ فلا سبيل للتركيب إليه لكونه بسيطاً، ولا سبيل للنفي فيه لكونه صرفاً.

٥- قوله ﷺ: «فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني»

أي: في وصف من الأوصاف. فالمراد من المعنى هو ما قام بغيره، وهو الوصف.  
ثم لا يخفى عليك: أنّ المراد من الوصف هنا معناه الأعمّ الذي يشمل الوجود، من جهة أنّه يوصف به ذاته تعالى.

٦- قوله ﷺ: «أو ما يرجع إليها»

من الصفات المختصّة بالماهيات، كالتجانس، والتماثل، والتشابه، والتساوي، والكلّيّة، و النوعيّة، و الجنسيّة، وكذا الإمكان. فقوله: «أو ما يرجع إليها» بعمّ المعقولات الثانية المنطقيّة - حيث إنّها خواصّ للماهيات الموجودة في الذهن، كما يستفاد من كلماته ﷺ في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة - و بعضاً من المفاهيم الفلسفيّة، كالإمكان.

للماهيات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات، التي هي حقيقة محضة<sup>٧</sup>؛ فلا مجانس للواجب بالذات، إذ لا جنس له؛ ولا مماثل له، إذ لا نوع له؛ ولا مشابه له، إذ لا كيف له؛ ولا مساوي له، إذ لا كم له؛ ولا مطابق له، إذ لا وضع له<sup>٨</sup>؛ ولا محاذي له، إذ لا أين له؛ ولا مناسب له، إذ لا إضافة لذاته<sup>٩</sup>. والصفات الإضافية الزائدة على الذات<sup>١٠</sup>، كالحلقى والرزق، والإحياء، والإماتة، وغيرها، منتزعة من مقام الفعل،

٧- قوله ﷺ: «فلا سبيل للماهيات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات، التي هي حقيقة محضة»

و بعبارة أخرى: الماهيات حدود الوجودات، فهي أمور عدمية، والأمور العدمية باطلة لا شبيبة لها. فلا سبيل لها إلى وجود الواجب تعالى الذي هو وجود صرف وحقيقة محضة لا سبيل للعدم إليه. ٨- قوله ﷺ: «لا مطابق له إذ لا وضع له»

قدم في الفصل الثاني من المرحلة السابعة، أنَّ الاتحاد في الوضع يسمى توازياً، كما يسمى تطابقاً.

٩- قوله ﷺ: «إذ لا إضافة لذاته»

أي: ليس ذاته مصداقاً لإضافة مقولية هي من الماهيات. وإنما فسرناها بذلك؛ لأنَّ الكلام هنا في المناسبة، وهي المشاركة في مقولة الإضافة. وإلا فذاته تعالى ليس مصداقاً للإضافة الإشرافية أيضاً؛ لأنَّ الإضافة الإشرافية هي الربط والنسبة القائمة بوجود المفيض، و هيئات أن تكون ذاته تعالى نسبة ووجوداً رابطاً.

١٠- وقوله ﷺ: «الصفات الإضافية الزائدة على الذات»

دفع دخل هو: أنه كيف لا إضافة لذاته مع أنَّ له صفات إضافية؟!

قوله ﷺ: «الصفات الإضافية الزائدة على الذات»

المراد من الصفات الإضافية هي الصفات الفعلية - المقابلة للصفات الذاتية - لوجوه:

الأول قوله: «منتزعة من مقام الفعل» وذلك لأنَّ الصفات الفعلية هي التي تنتزع من مقام

الفعل، كما سيأتي في الفصل اللاحق وكذا في الفصل العاشر.

الثاني: قوله: «أنَّ الصفات الإضافية ترجع إلى القيومية»، فإنَّ الصفات الفعلية هي التي ترجع

كما سيأتي إن شاء الله تعالى<sup>١١</sup>. على أن الصفات الإضافية ترجع جميعاً إلى القيومية<sup>١٢</sup>؛ وإذ لا موجد ولا مؤثر سواء<sup>١٣</sup> فلا مشارك له في القيومية. وإما شيء من المفاهيم المنتزعة من الوجود<sup>١٤</sup>، فالذي للواجب بالذات منها أعلى

جاء إلى القيومية، كما سيأتي أيضاً في الفصل العاشر، وأما الصفات الإضافية المقابلة للصفات الحقيقية، فهي وإن كانت زائدة على الذات أيضاً، إلا أنها معانٍ اعتبارية، كما صرح به في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة.

الثالث: أنه مثل لها بالخلق والرزق والإحياء والإماتة، وهي كلها صفات الفعل. ولو أراد الصفات الإضافية المقابلة للحقيقية لمثل بالخالق والرازقة وكذا العالمية والقادرية؛ فإن الصفات الإضافية المقابلة للحقيقية قد تنتزع بملاحظة الذات، كالعالمية، والقادرية، وقد تنتزع بملاحظة الفعل، كالخالقية، والرازقة.

١١- قوله ﷺ: «كما سيأتي إن شاء الله تعالى»

في الفصل الآتي، وكذا في الفصل العاشر.

١٢- قوله ﷺ: «ترجع جميعاً إلى القيومية»

وهي كونه تعالى بحيث يقوم به ما سواء، من وجود أو حيثة وجودية؛ فإن الخلق، والرزق، والحياة، والبدء، والعود، والعزة، والهداية، إلى غير ذلك، حيثيات وجودية في موضوعاتها، من الوجودات الإمكانية، وهي جميعاً قائمة به تعالى، مفاضة من عنده. هكذا في تعليقه على الأسفار ج ٦، ص ١٢٠، عند تفسير القيومية.

ولا يخفى عليك: أن معنى رجوعها جميعاً إلى القيومية، كون صفة القيومية من صفات الفعل، جامعة بوحدها لجميع صفات الفعل، كما سيصرح بذلك في الفصل العاشر.

١٣- قوله ﷺ: «إذ لا موجد ولا مؤثر سواء»

كما مر في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، وفي الفصل السادس من هذه المرحلة، و سيأتي أيضاً في الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة.

١٤- قوله ﷺ: «وإما شيء من المفاهيم المنتزعة من الوجود»

لا يخفى عليك: أنه لابد لتمايمية هذا البرهان - الذي هو من قبيل برهان الاستقصاء - أن

المراتب<sup>١٥</sup>، غير المتناهي شدةً، الذي لا يتخالطه نقص ولا عدم؛ والذي لغيره بعض مراتب الحقيقة المشككة، غير الخالي من نقص وتركيب؛ فلا مشاركة.

وأما حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره - كالوجود المحمول باشتراك المعنوي عليه وعلى غيره، مع الغض عن خصوصية المصداق، وكذا سائر صفات الواجب المشتركة بمفاهيمها فحسب<sup>١٦</sup>، كالعلم والحياة والرحمة، مع الغض عن الخصوصيات الإمكانية - فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء.

١٥- يتعرض فيه لمفهوم العدم وما يرجع إليه أيضاً. ولعله إنما ترك ذلك لوضوح الأمر فيه، حيث إن الواجب ليس مصداقاً لمفهوم العدم أو ما يرجع إليه، حتى يتصور أن يكون له مشارك فيه.

١٥- قوله ﷺ: «فالذي للواجب بالذات منها أعلى المراتب»

يعني: أنه وإن كان له تعالى مشارك في هذه المفاهيم، إلا أن ذلك المشارك إنما يكون مشاركاً له في أصل المفهوم، وليس مشاركاً من حيث المصداق، أي: إنه ليس مصداقاً مساوياً للواجب، فالمفهوم وإن كان واحداً إلا أنه مشكك، لا متواطئ، كما أن المصداق مشككة، لا متباينة ولا متساوية.

١٦- قوله ﷺ: «صفات الواجب المشتركة بمفاهيمها فحسب».

في النسخ: صفات الواجب بمفاهيمها فحسب. والصحيح ما أثبتناه.



## الفصل الثامن

في صفات الواجب بالذات على وجه كلي وانقسامها

قد تقدّم أنّ الوجود الواجب لا يسلب عنه كمال وجودي قط؛ فإِ في الوجود من كمال - كالعلم والقدرة - فالوجود الواجب واجد له بنحو أعلى وأشرف، وهو محمول عليه على ما يليق بساحة عزّته وكبريائه<sup>٢</sup>. وهذا هو المراد بالانقسام. ثم إنّ الصفة تنقسم انقساماً أولياً إلى: ثبوتية، تفيد معنى إيجابياً؛ كالعلم والقدرة، و: سلبية تفيد معنى سلبياً<sup>٣</sup>؛ ولا يكون إلّا سلب.....

---

١- قوله ﷺ: «قد تقدّم»

في الفصل الرابع.

٢- قوله ﷺ: «على ما يليق بساحة عزّته وكبريائه»

من كون كلّ صفة كماله عين ذاته، وأنها لا حدّ لها كما لا حدّ لذاته تعالى. فهو علم صرف، و حياة صرف، كما أنّه وجود صرف لا حدّ له. و يتفرّع على ذلك: أنّ شيئاً من صفاته الكمالية لا يقارن عدماً ونقصاً.

٣- قوله ﷺ: «تنقسم انقساماً أولياً إلى ثبوتية تفيد معنى إيجابياً، كالعلم والقدرة و سلبية تفيد معنى سلبياً»

قال في شرح غرر الفوائد ص ١٥٢: «و يقال لنعوته السلبية: صفات الجلال، و لنعوته الثبوتية: صفات الجمال» انتهى.

و قال في الأسفار ج ٦، ص ١١٨: «الصفة إمّا إيجابية ثبوتية، وإمّا سلبية تفديسية. و قد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله: «تبارك اسم ربّك ذي الجلال والإكرام»، فصفة الجلال ما جلّت ذاتها بها عن مشابهة الغير، و صفة الإكرام ما تكزّمت ذاته بها و تجمّلت» انتهى.



سلب الكمال<sup>٤</sup>، فيرجع إلى إيجاب الكمال، لأنّ نفي النفي إثبات<sup>٥</sup>، كقولنا: من ليس بجاهل و من ليس بعاجز، الراجعين إلى العالم والقادر. وأمّا سلب الكمال، فقد اتّضح في المباحث السابقة<sup>٦</sup> أن لا سبيل لسلب شيء من الكمال إليه تعالى؛ فالصفات السلبية راجعة بالحقيقة إلى الصفات الثبوتية.

و الصفات الثبوتية تنقسم إلى: حقيقة، كالحَيِّ، وإضافية، كالعالمية.....

٤- قوله ﷺ: «إلى ثبوتية تفيد معنى إيجابياً كالعلم والقدرة و سلبية تفيد معنى سلبياً»  
 ظاهر كلامه ﷺ أن الصفة السلبية هو مفاد قولنا: ليس بعاجز مثلاً، و أمّا العاجز فهو ليس صفة للواجب تعالى حتى يكون صفة سلبية أو ثبوتية.

٥- قوله ﷺ: «ولا يكون إلّا سلب سلب الكمال»

لأنها تفيد سلب النقص، و النقص ليس إلّا سلب الكمال.

ثم لا يخفى عليك: أن المراد من سلب سلب الكمال، عدم عدم الكمال، فالسلب أريد منه المعنى اللازم. وهكذا في نفي النفي و الإيجاب و الإثبات.

٥- قوله ﷺ: «ولأنّ نفي النفي إثبات»

أي: لأنّ عدم العدم وجود، على ما أشرنا إليه آنفاً.

ثم لا يخفى عليك أولاً: أنّ عدم المضاف إليه في هذه القاعدة يعمّ العدم في تقابل التناقض و تقابل العدم و الملكة، لكن تختصّ في العدم و الملكة بالموضوع القابل، فعدم العدم في الموضوع القابل ملازم لوجود الملكة فيها؛ لأنّ ارتفاع الملكة و عدمها عن الموضوع القابل محال. و محلّ الكلام من هذا القبيل.

و ثانياً: أنّ عدم العدم إمّا هو ملازم للوجود، و ليس نفس الوجود. كيف، و العدم مطلقاً - سواء كان عدم الوجود أم عدم العدم - عدم، و لا وجود له إلّا بالاعتبار، بل هو مقابل للوجود؟! و هل يمكن أن يكون الشيء عين مقابله؟! و لعلّه أشار إلى ما ذكرنا بقوله: «فيرجع إلى إيجاب الكمال» الدالّ على مغايرة الراجع للمرجوع إليه.

٦- قوله ﷺ: «وقد اتّضح في المباحث السابقة»

راجع الفصل الرابع.

و القادرية<sup>٧</sup>. و الحقيقة تنقسم إلى: حقيقة محضة، كالحَي، و: حقيقة ذات إضافة، كالخالق و الرازق<sup>٨</sup>.

٧- قوله ﷺ: «إلى حقيقة، كالحَي، وإضافة، كالعالمية و القادرية»

فالحقيقة أمور واقعية، بخلاف الإضافية التي لا تكون إلا أموراً اعتبارية. و ذلك لأن الإضافة عبارة عن نفس النسبة بين أمرين، و النسبة القائمة بالطرفين لا حقيقة لها هنا، حيث إن كل ما هو غير الواجب وجود رابط، هي نفس النسبة و الإضافة الإشرافية. و إنما العقل يلتفت إلى غير الواجب و ينظر إليه نظراً استقلالياً - على ما مر في الفصل الثاني من المرحلة الثانية - و بعد ذلك يعتبر نسبة بينه و بين الواجب. فالصفات الإضافية أمور اعتبارية. بخلاف الحقيقة التي هي أمور واقعية سواء كانت من صفات الذات أم من صفات الفعل، و سواء قلنا في صفات الذات: إنها نفس الذات، و هو الحق، أم جعلناها زائدة على الذات. و ذلك لأن صفات الفعل عين الفعل، و الفعل موجود حقيقة، و صفات الذات أيضاً موجودة حقيقة، إما بعين وجود الذات أو بوجود آخر. و لأجل كون الصفات الإضافية اعتبارية لا حقيقة لها، فوبل بها الحقيقة.

قوله ﷺ: «كالعالمية و القادرية»

و كالحالقية و الرازقية؛ فإن الصفات الإضافية قد تكون من صفات الفعل، كما قد تكون من صفات الذات.

و المراد بالصفات الإضافية هي التي تكون نفس الإضافة و نفس النسبة التي بين الذات و غيرها. قال في شرح غرر الفوائد: «فإن العالمية نفس النسبة التي للعلم إلى المعلوم، و القادرية نفس النسبة التي بين القدرة و المقدور». انتهى. و قال في تعليقه على الأسفار ج ٦، ص ١١٩: «إما إضافية، و هي ما كانت محض النسبة، كالعالمية و القادرية» انتهى.

و من هنا يعلم أن المراد من الإضافة هنا معناها اللفظي، و هي النسبة، لا الإضافة التي من المقولات، و هي الهيئة المتكررة الحاصلة من النسبة. اللهم إلا عند من يجعل الإضافة المقولة نفس النسبة المتكررة.

٨- قوله ﷺ: «و حقيقة ذات إضافة، كالخالق و الرازق»

و كالعالم و القادر؛ فإن الحقيقة ذات الإضافة - كالصفات الإضافية - يمكن أن تكون من

و من وجه آخر<sup>٩</sup> تنقسم الصفات إلى: صفات الذات، وهي التي يكنى في انتزاعها

﴿ صفات الذات، كما يمكن أن تكون من صفات الفعل.

قوله ﷺ: «حقيقة ذات إضافة»

وهي ما أخذت الإضافة إلى الغير في مفهومها، فهي في تصوّرها متوقّفة على تصوّر الغير، فإن كانت من صفات الذات لم تتوقّف في تحقّقها على الغير، كالعلم والقدرة، وإن كانت من صفات الفعل توقّفت في تحقّقها على الغير، كما كانت تتوقّف في مفهومها عليه، كالخلق والرزق. صرح بذلك شيخ مشايخنا الفاضل التوني في كتاب الإلهيات، ص ٦١.

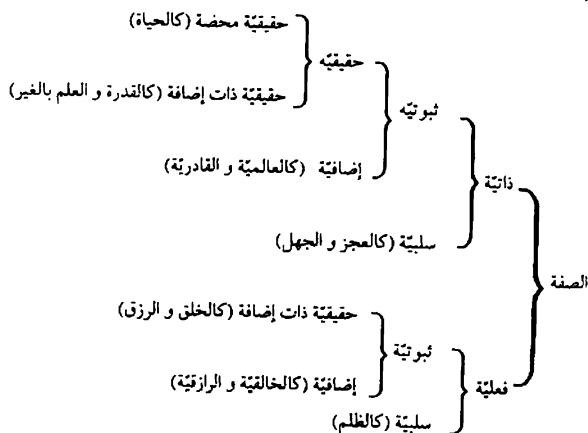
٩- قوله ﷺ: «من وجه آخر»

فهذا التقسيم في عرض التقسيم الأوّل. ولذا عدّه في بداية الحكمة تقسيماً أولياً، ويجري هذا التقسيم في كثير من أقسام التقسيم الأوّل، فالصفات السلبية يمكن أن تكون ذاتية، كما مثل به، ويمكن أن تكون فعلية، كقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ»، وكذا الصفات الحقيقية ذات الإضافة، كالعالم والقادر والخالق والرازق، والصفات الإضافية، كالعالمية والقادرية والخالقية والرازقية.

نعم! الحقيقة المحضة لا تكون إلّا من صفات الذات؛ فإنّ صفات الفعل لا تخلو عن إضافة لأنّ اتّصاف الذات بها يتوقّف على فرض الغير. ولما كانت الصفات الفعلية لا تتحقّق من دون إضافة تراهم يطلقون الصفات الإضافية ويريدون بها صفات الفعل، كما مرّ من المصنّف في الفصل السابق.

ثم لا يخفى عليك: أنّه كان الأولى تقديم هذا التقسيم على التقسيم السابق.

فرض الذات فحسب<sup>١١</sup>؛ وهي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير<sup>١٢</sup>.



١٠- قوله ﷺ: «هي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب»

لما كانت الصفات الذاتية أعم من الحقيقية ذات الإضافة، وكان انتزاع الصفات ذات الإضافة متوقفة على ملاحظة الغير كالقادر و كالعالم بالغير، كان الأولى أن يعرف الصفات الذاتية بما يكفي في تحققها وأنصاف الذات بها نفس الذات المتعالية.

قال في الفصل العاشر الآتي في صفات الفعل: «و لما كانت مضافة إلى غيره تعالى كانت متوقفة في تحققها على تحقق الغير المضاف إليه» انتهى. فعبر بدل الانتزاع بالشبوت والانصاف و التحقق.

١١- قوله ﷺ: «هي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير»

فالخالق مثلاً معناه أنه إن كان هناك مخلوق فهو خالقه، كما صرح بذلك في ص ٢٣ من رسالة

وإذ لا موجود غيره تعالى إلا فعله، فالصفات الفعلية هي المنتزعة من مقام الفعل.

جاء الأسماء من الرسائل التوحيدية، فالخالق وصف يحتاج إلى فرض الغير فإن لم يكن هناك مخلوق لم يكن الواجب عز اسمه خالقاً، فالخلق وصف لا يتحقق إلا إذا تحقق المخلوق، فلا واقع له سوى واقع المخلوق والمرزوق.

ولا يخفى عليك: أن الخالق قد يطلق ويراد به كون الواجب مبدءاً للخلق، وقد يطلق ويراد به التلبس بالخلق، وعلى الأول فهو من صفات الذات لأنه يرجع إلى القدرة التي هي كون الشيء مبدءاً للفعل عن علم، فيكون من صفات الذات؛ والذي يكون من صفات الفعل إنما هو المعنى الثاني.

## الفصل التاسع

### في الصفات الذاتية و أنها عين الذات المتعالية

اختلفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتية<sup>١</sup> - المنترزة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عما عداها<sup>٢</sup> - على أقوال:  
الأول: أنها عين الذات المتعالية<sup>٣</sup> وكل واحدة منها عين الأخرى. و هو منسوب

#### ١- قوله ﷺ: «اختلفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتية»

يعني: الصفات الذاتية الحقيقية، سواء كانت حقيقة محضة، كالحياة، أم حقيقة ذات إضافة، كالعلم و القدرة. كما صرح بذلك في بداية الحكمة. و أما الصفات الإضافية، كالعالمية و القادرة، فقد صرح في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة باعتباريتها و زيادتها على الذات، حيث قال: «و لا ريب في زيادة الصفات الإضافية على الذات المتعالية، لأنها معانٍ اعتبارية و جلّت الذات أن تكون مصداقاً لها». انتهى.

و قال الحكيم السبزواري ﷺ في تعليقه على الأسفار ج ٦، ص ١١٩: «و الصفات الإضافية أيضاً - أعني المضافات الحقيقية، لا المشهورة - زائدة على ذات الموصوف، و إلا لكان الموصوف نسبة محضة» انتهى.

و لا يخفى عليك: أنّ عدّه الصفات الإضافية مضافات حقيقية، الدالّ على كون الإضافة هنا بمعناها المصطلح عليه في المقولات، إنّما يتم على ما ذهب هو إليه، من أنّ الإضافة المقولية هي نفس النسبة المتكررة. قال في غرر الفرائد ص ١٣٩: «إنّ المضاف نسبة تكرر» انتهى.

#### ٢- قوله ﷺ: «المقطوعة النظر عما عداها»

صفة للذات الواجبة.

#### ٣- قوله ﷺ: «و أنها عين الذات المتعالية»

أي: مصداقاً و بحسب العين، و هي متباعدة مفهوماً و بحسب الذهن. كما سيصرّح ﷺ بذلك في مقام إقامة البرهان على هذا القول.

إلى الحكماء.

الثاني: أنها معان زائدة على الذات<sup>٤</sup> لازمة لها؛ فهي قديمة بقدمها. وهو منسوب إلى الأشاعرة.

الثالث: أنها زائدة على الذات حادثة؛ على ما نسب إلى الكرامية.

الرابع: أن معنى اتّصاف الذات بها، كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس بالصفة<sup>٥</sup>. فمعنى كون الذات المتعالية عالمة أن الفعل الصادر منها متقن محكم ذو غاية عقلائية كما يفعل العالم. ومعنى كونها قادرة، أن الفعل الصادر منها كفعل القادر، فالذات نائبة مناب الصفات.

وربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر، وهو أن معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها. فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً، نفي الموت والجمل والعجز. ويظهر من بعضهم أن الصفات الذاتية عين الذات، لكنّها جميعاً بمعنى واحد، والألفاظ مترادفة.

٤- قوله عليه السلام: «أنها معان زائدة على الذات»

يستفاد من كشف اصطلاحات الفنون أن للمعنى إطلاقات:

منها: ما يقصد بشيء، وإن شئت فقل: إنه الصورة الذهنية من حيث إنّه وضع بإزائها اللفظ؛ أي من حيث إنّه تقصد من اللفظ.

ومنها: ما قام بغيره. ويقابله العين.

ومنها: ما لا يدرك بإحدى الحواس الظاهرة. ويقابله العين أيضاً.

ومنها: المتجدّد. انتهى ما أردناه بمضمونه.

ولا يخفى: أن المراد بالمعنى هنا المعنى الثاني.

٥- قوله عليه السلام: «كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس بالصفة»

فهو تعالى عندهم ليس بعالم مثلاً، ولكنه يفعل فعل العالم. فهو كمن لا يحسن الرمي ولكن يأخذ القوس ويرمي به ويصيب. وهكذا في سائر الصفات.

والحق هو القول الأول و ذلك لما تحقق أنّ الواجب بالذات علّة تامّة، ينتهي إليه كلّ موجود ممكن، بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط، بمعنى أنّ الحقيقة الواجبيّة هي العلّة بعينها. وتحقق أيضاً أنّ كلّ كمال وجوديّ في المعلول، فعلته في مقام عليّته واجدة له بنحو أعلى وأشرف. فللواجب بالذات كلّ كمال وجوديّ مفروض<sup>٧</sup>. على

#### ٦- قوله ﷺ: «تحقق أنّ الواجب بالذات علّة تامّة»

فهو علّة تامّة للصادر الأول بلا واسطة؛ فإنّ العلّة إنّما تكون ناقصة إذا لم تكن واجدة لجميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول، وبعد ما ثبتت وحدة الواجب، لا يمكن أن يفرض هناك شيء غير الواجب يكون الصادر الأول متوقفاً عليه، وإلا لم يكن ما يفرض صادراً أولاً صادراً أولاً. وإذا كان الواجب علّة تامّة للصادر الأول، كان علّة تامّة لسائر الممكنات، ولكن مع الواسطة؛ إذ العلّة إنّما تكون ناقصة إذا توقّف المعلول على شيء آخر غيرها أيضاً، بحيث يكون المجموع علّة تامّة واحدة لوجود المعلول. فلو كان مجموع الواجب وأمر آخر علّة لشيء، كان الواجب علّة ناقصة قريبة له، وعلّة تامّة قريبة للصادر الأول، فكان الواجب علّة قريبة لأمرين، وتطلّح قاعدة الواحد. ثم لا يخفى عليك أولاً: أنّ البرهان لا يبتني على كون الواجب تعالى علّة تامّة، بل الأساس في البرهان هو كونه تعالى فاعلاً؛ إذ الفاعل هو الذي لا بدّ أن يشتمل على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف.

و ثانياً: أنّ هذا البيان مبنيّ على رأي المشائين، حيث يرون المعلول وجوداً مستقلاً، وأما على ما ثبت في الحكمة المتعالية فهو تعالى علّة تامّة للصادر الأول، وعلّة ناقصة لما سواه؛ إذ جميع ما سواه وجودات رابطة، فلا يصلح شيء منها لأن يكون فاعلاً، وإنّما هي معدّات و شروط، والفاعل القريب للجميع هو الله تعالى، يوجد الصادر الأول من دون أن يحتاج وجودها إلى شرط ومعدّ، ويوجد ما عده بشرط وجود ما تقدّم عليه من المراتب، فكُلّ سابق مجرّي لوصول الفيض إلى اللاحق. وقد تقدّم بعض ما يتعلّق بهذا المقام في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، وسيأتي أيضاً في الفصل الرابع عشر ما يناسبه.

#### ٧- قوله ﷺ: «كلّ كمال وجوديّ مفروض»

إذ كلّ كمال وجوديّ مفروض غيره تعالى معلول له؛ لأنّه ممكن، والممكن معلول للواجب، مباشرة أو مع الواسطة.



أنّه وجود صرف لا يخالطه عدم. و تحقّق أنّ وجوده صرف، بسيط<sup>٨</sup>، واحد بالوحدة الحقّة؛ فليس في ذاته تعدّد جهة ولا تغاير حيثيّة. فكلّ كمال وجوديّ مفروض فيه، عين ذاته و عين الكمال الآخر المفروض له. فالصفات الذاتيّة التي للواجب بالذات كثيرة، مختلفة مفهوماً، واحدة عيناً و مصداقاً، وهو المطلوب.

و قول بعضهم: إنّ علّة الإيجاد هي إرادة الواجب بالذات<sup>٩</sup>، دون ذاته المتعالية، كلام لا محصّل له<sup>١٠</sup>. فإنّ الإرادة المذكورة عند هذا القائل إنّ كانت صفة ذاتيّة هي عين الذات<sup>١١</sup>، كان إسناد الإيجاد إليها عين إسناده إلى الذات المتعالية؛ فإسناده إليها و نفيه عن الذات تناقض ظاهر<sup>١٢</sup>. وإن كانت صفة فعليّة منتزعة من مقام الفعل، كان الفعل متقدّماً عليها، فكان إسناد إيجاد الفعل إليها قولاً بتقدّم المعلول على العلّة<sup>١٣</sup>، وهو محال.

٨- قوله ﷺ: «تحقّق أنّ وجوده صرف بسيط»

أي: لا تركّب فيه من الأجزاء الخارجيّة. كما أنّه صرف، و ليس فيه تركّب من الوجود و العدم، كما استفيد من الجملة السابقة.

٩- قوله ﷺ: «قول بعضهم إنّ علّة الإيجاد هي إرادة الواجب بالذات»

فليس ذات الواجب تعالى علّة للممكنات حتّى يستقيم البرهان المذكور.

١٠- قوله ﷺ: «وكلام لا محصّل له»

أي: كلام لا يحصل قائله منه على طائل. و بعبارة أخرى: لا يصل قائله إلى حاصل.

١١- قوله ﷺ: «إن كانت صفة ذاتيّة هي عين الذات»

كان الأولى أن يقول: الإرادة لا تخلو إمّا أن تكون عين الذات، و إمّا أن تكون غيرها، و كلّ ما هو غيره تعالى معلول له، فعلى فرض كونها غير الذات تكون من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل.

١٢- قوله ﷺ: «تناقض ظاهر»

مضافاً إلى أنّه لا يضرّ بالحجّة، حيث إنّ الذات التي عين الإرادة تبقى على كونها مبدهاً لكلّ موجود ممكن.

١٣- قوله ﷺ: «قولاً بتقدّم المعلول على العلّة»

على أن نسبة العلّة إلى إرادة الواجب بالذات ونفيها عن الذات، تقضي بالمغايرة بين الواجب وإرادته؛ فهذه الإرادة، إمّا مستغنية عن العلّة، فلازمه أن تكون واجبة الوجود، ولازمه تعدّد الواجب، وهو محال. وإمّا مفتقرة إلى العلّة؛ فإن كانت علّتها الواجب، كانت الإرادة علّة للعالم، والواجب علّة لها، وعلّة العلّة علّة، فالواجب علّة العالم. وإن كانت علّتها غير الواجب ولم تنته إليه، استلزم واجباً آخر تنتهي إليه، وهو محال.

وأما القول الثاني المنسوب إلى الأشاعرة، وهو أن هذه الصفات - وهي على ما عدوها سبع<sup>١٤</sup>: الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام - زائدة على الذات، لازمة لها، قديمة بقدمها.

ففيه: أن هذه الصفات، إن كانت في وجودها مستغنية عن العلّة قائمة بنفسها، كان هناك واجبات ثمان، هي: الذات والصفات السبع؛ وبراہین وحدانيّة الواجب تبطله وتحيله. وإن كانت في وجودها مفتقرة إلى علّة، فإن كانت علّتها هي

١٣ المراد من المعلول هو الفعل، والمراد من العلّة هي الإرادة، لأنها هي علّة الإيجاد، فلواتزعت الارادة من الفعل، لكان هذا قولاً يتقدّم المعلول على العلّة.

ولا يخفى عليك: أن العلّة والمعلوليّة هنا إمّا هي بحسب تحليل العقل؛ وإلا فالإرادة الفعلية - وكذا كلّ صفة فعل - عين الفعل خارجاً وعيناً، وتلازمهما إمّا هو من قبيل الملازمات العامة. وعلى هذا فتقدّم الإرادة على الفعل بحسب ما ذكر من تحليل العقل، يكون من تقدّم المعلول على العلّة. وأمّا بحسب العين والواقع الخارجيّ فيكون من تقدّم الشيء على نفسه. وكلاهما محال.

١٤ - قوله ﷺ: «هي على ما عدوها سبع»

في نسبة العدّ إليهم إشارة إلى عدم صحته؛ فإن صفاته الذاتيّة لا تحصى، لأنّ كمالاته تعالى الذاتيّة لا تعدّ. هذا مضافاً إلى أن بعض ما ذكره إمّا يكون من صفات الفعل، كالإرادة والكلام، وبعضها متداخلة كالعلم والسمع والبصر. وإمّا الذي يكون من صفات الذات ثلاثة منها، هي: العلم والقدرة والحياة.

الذات<sup>١٥</sup>، كانت الذات علّة متقدّمة عليها فيأضة لها وهي فاقدة لها، وهو محال. وإن كانت علّتها غير الذات، كانت واجبة بالغير، وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المتّصف بها، وبراين وحدانيّة الواجب بالذات تبطله أيضاً. وأيضاً كان لازم ذلك<sup>١٦</sup> حاجة الواجب بالذات في اتّصافه بصفات الكمال إلى غيره، و الحاجة كيفما كانت<sup>١٧</sup> تنافي وجوب الوجود بالذات.

و أيضاً لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال<sup>١٨</sup>، وقد تقدّم<sup>١٩</sup> أنّه صرف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي.

وأما القول الثالث المنسوب إلى الكرّامية، وهو كون هذه الصفات زائدة حادثة، ففيه أنّ لازمه إمكانها واحتياجها إلى العلّة. وعلّتها إمّا هي الذات، ولازمه أن تفيض الذات لنفسها ما هي فاقدة له، وقد تحقّق استحالتها. وإمّا غير الذات، ولازمه تحقّق جهة إمكانيّة فيها<sup>٢٠</sup> وانسلاّب كمالات وجوديّة عنها، وقد تحقّق

١٥- قوله ﷺ: «فإن كانت علّتها هي الذات»

بلا واسطة أو مع الواسطة.

١٦- قوله ﷺ: «أيضاً كان لازم ذلك»

وجه آخر لاستحالة الشئ الأخير، أعني كون الصفات السبع ممكنة معلولة لغير ذاته تعالى.

١٧- قوله ﷺ: «و الحاجة كيفما كانت»

أي: سواء كانت في الذات أم في الصفات.

١٨- قوله ﷺ: «أيضاً لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال»

ردّ آخر على قول الأشاعرة.

١٩- قوله ﷺ: «وقد تقدّم»

في الفصل الرابع.

٢٠- قوله ﷺ: «و لازمه تحقّق جهة إمكانيّة فيها»

مع أنّه قد مرّ في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من

استحالته<sup>٢١</sup>.

وأما القول الرابع المنسوب إلى المعتزلة. وهو نيابة الذات عن الصفات، ففيه أن لازمه فقدان الذات للكمال وهي قِيَاضَةٌ لكلِّ كمال، وهو محال. وبهذا يبطل أيضاً ما قيل: إنَّ معنى الصفات الذاتية الثبوتية سلب مقابلاتها؛ فعنى الحياة والعلم والقدرة، نفي الموت ونفي الجهل ونفي العجز. وأما ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات وهي مترادفة بمعنى واحد، فكأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق<sup>٢٢</sup>. فالذي يثبت البرهان<sup>٢٣</sup> أن مصداقها واحد، وأما المفاهيم فمتغايرة لا تتحد أصلاً<sup>٢٤</sup>. على أن اللغة والعرف يكذبان الترادف.

❦ جميع الجهات، فلا ينسلب عنه كمال وجودي أصلاً.

ثم لا يخفى عليك: أن لهذا الغرض لازماً آخر، وهو وجود واجب آخر، وتنفيه أدلة التوحيد.

٢١- قوله ﷺ: «قد تحقق استحالته»

فراجع الفصل الرابع من المرحلة الرابعة، وكذا الفصل الرابع من مرحلتنا هذه.

٢٢- قوله ﷺ: «فكأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق»

وهذا كما أن القول السابق أيضاً نشأ من اشتباه المفهوم بالمصداق، حيث إنَّ الواجب ليس كمثله شيء من حيث المصداق، فتوهموا أنه ليس كمثله شيء من حيث المفهوم، فجعلوا المفاهيم الصادقة عليه تعالى بمعنى سلب نقائصها.

٢٣- قوله ﷺ: «فالذي يثبت البرهان»

أي: فإن الذي يثبت البرهان. فالفاء للسببية.

٢٤- قوله ﷺ: «وأما المفاهيم فمتغايرة لا تتحد أصلاً»

بالوجدان. أو المراد أنها لا برهان على اتحادها، بقرينة المقابلة.



## الفصل العاشر

### في الصفات الفعلية وأنها زائدة على الذات

لا ريب أن للواجب بالذات صفات فعلية، مضافة إلى غيره<sup>١</sup>، كالخالق، والرازق<sup>٢</sup>، و

#### ١- قوله ﷺ: «مضافة إلى غيره»

أي: في تحققها، زيادة على كونها ذات إضافة في مفهومها؛ فإن الصفات الفعلية هي التي تترقأ أنصاف الذات بها على أمر خارج. ولعل هذا هو الموجب لتسميتها بالصفات الإضافية. وهذا بخلاف الصفات الذاتية ذات الإضافة؛ فإنها إنما تكون الإضافة معتبرة في مفهومها فقط، كالقدرة.

#### ٢- قوله ﷺ: «كالخالق والرازق»

لا يخفى عليك: أن كلاً من ألفاظ صفات الفعل يمكن أن يستعمل على وجهين: الأول: أن يراد به القدرة على ذلك الفعل، فيراد بالخالق القادر على الخلق، وبالرازق القادر على الرزق، وهكذا. وحيث كل منها صفة ذاتية، لكون القدرة بعمومها من صفات الذات. وهذا المعنى هو الأصل الذي يشير إليه في آخر الفصل. الثاني: أن يراد به إيجاد ذلك الفعل، فيراد بالخالق موجد الخلق، وبالرازق موجد الرزق، وعند ذلك يكون من صفات الفعل.

ولما كان الإيجاد عين الوجود حقيقة، وإنما يختلف عنه اعتباراً، لم يكن حقيقة صفة الفعل غير نفس الفعل منسوباً إليه تعالى. فالخالق مثلاً لا واقع له غير نفس الخلق، بمعنى المخلوق منسوباً إليه تعالى. ولما كانت هذه النسبة إضافة إشراقية، فهي أيضاً نفس المخلوق، فيؤول الأمر إلى أن صفة الفعل لا واقع لها غير الفعل.

وبما ذكرنا يتبين أن الخالق على الأول مشتق استعمل في معناه، حيث إنه يدل على ذات

المعطي، والجواد، والغفور، والرحيم، إلى غير ذلك، وهي كثيرة جداً يجمعها صفة القيوم<sup>٣</sup>.

ولما كانت مضافة إلى غيره تعالى، كانت متوقفة في تحققها على تحقق الغير المضاف إليه. وحيث كان كل غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها، كانت الصفة المتوقفة عليه متأخرة عن الذات، زائدة عليها، فهي منتزعة من مقام الفعل<sup>٤</sup>، منسوبة إلى الذات المتعالية.

فالموجود الإمكانى مثلاً له وجود لا بنفسه، بل بغيره؛ فإذا اعتبر بالنظر إلى نفسه، كان وجوداً وإذا اعتبر بالنظر إلى الغير، كان إيجاداً منه، وصدق عليه أنه موجد له. ثم إن وجوده باعتبارات مختلفة، إبداع<sup>٥</sup>، وخلق، وصنع، ونعمة، ورحمة؛ فيصدق على موجدته: أنه مبدع، خالق، صانع، منعم، رحيم.

ثم إن الشيء الذي هو موجدته؛ إذا كان ممّا لوجوده بقاءً ما فإن بين يديه ما يديم به بقاءه و يرفع به جهات نقصه و حاجته، إذا اعتبر في نفسه انتزع منه أنه رزق

﴿تَلَبَّسْتَ بِالْمَبْدَءِ حَقِيقَةً، وَ عَلَى الثَّانِي يَكُونُ مِنْ صَيْغِ النِّسْبَةِ، كَاللَّابِنِ وَ التَّامِرِ، حَيْثُ إِنَّ الْخَالِقَ مَثَلًا يَرْجِعُ مَعْنَاهُ إِلَى ذِي خَلْقٍ. وَ يَدُلُّ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى مَا سَيَأْتِي مِنَ الْمَصْنُفِ ﴿١٢٢﴾ فِي آخِرِ الْفَصْلِ الثَّالِثِ عَشَرَ مِنْ قَوْلِهِ: «وَ إِذْ كَانَ رَحْمَةً لَهَا نِسْبَةٌ إِلَيْهِ تَعَالَى اشْتَقَّ مِنْهُ صِفَةُ الرَّحِيمِ».

٣- قوله ﷻ: «يَجْمَعُهَا صِفَةُ الْقَيُّومِ»

فالقيوم مع كونه من صفات الفعل، جامع لجميع ما عده من صفات الفعل.

٤- قوله ﷻ: «فَهِىَ مُنْتَزَعَةٌ مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ»

لا واقع لها وراء الفعل في التحليل العقلي، و لا يتصف بها الذات حقيقة؛ بل إنما هي أمور خارجة عن الذات زائدة عليها، وإن كانت هذه الصفات بحسب ما يفهمه العرف صفات له تعالى حقيقة. فما يفهمه العرف لا يساعد عليه العقل الدقيق.

٥- قوله ﷻ: «إِبْدَاعٌ»

الإبداع: الإيجاد لا على مثال. قال في لسان العرب: أبدعت الشيء: اخترعته لا على مثال. و في مجمع البحرين: البديع من أسماء تعالى، و هو الذي فطر الخلق مبدعاً لا على مثال سبق.

يرتزق به؛ وإذا اعتبر من حيث إنه لا بنفسه بل بغيره الذي هو علته الفيضة له، صدق على ذلك الغير أنه رازق له، ثم صدق على الرزق أنه عطية، ونعمة، وموهبة، وجود، وكرم بعنايات أخر مختلفة، وصدق على الرازق أنه معطي، منعم، وهاب، جواد، كريم، إلى غير ذلك. وعلى هذا القياس سائر الصفات الفعلية المتكثرة بتكثر جهات الكمال في الوجود.

وهذه الصفات الفعلية صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقياً، لكن لا من حيث خصوصيات حدوثها<sup>٦</sup> وتأخرها عن الذات المتعالية، حتى يلزم التغير فيه - تعالى وتقدس - وتركب ذاته من حيثيات متغايرة كثيرة؛ بل من حيث إن لها أصلاً في الذات ينبعث عنه كل كمال وخير. فهو تعالى بحيث يقوم به كل كمال ممكن في موطنه الخاص به<sup>٨</sup>.

#### ٦- قوله ﷺ: «صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقياً»

حاصله: أن صفات الفعل، وإن كانت صفات للفعل حقيقة، وليست بصفات له تعالى حقيقة، وإنما تنسب إليه تعالى باعتبار نسبة الفعل إلى ذاته تعالى. لكن لها أصل يتصف به الذات حقيقة، حيث إنه من صفات الذات. وذلك الأصل هو القدرة.

فكونه تعالى بحيث إن كان هناك خلق فهو خالقه، وإن كان هناك رزق فهو رازقه، وإن كان هناك هبة فهو واهبه - وجامع جميع ذلك هي القدرة - من صفات ذاته تعالى.

وقد مرّ من أن صفات الفعل كما يستعمل بمعانيها التي هي صفات الفعل، يستعمل بمعنى القدرة عليها. وليس ذلك إلا لأن القدرة أصل جميع صفات الفعل في ذاته تعالى.

#### ٧- قوله ﷺ: «ولا من حيث خصوصيات حدوثها»

يعني الحدوث الذاتي في جميعها، والزمان في ذلك في بعضها؛ فإن جميع أفعاله تعالى حادثة حدوثاً ذاتياً، وبعضها مع ذلك حادث زمانياً أيضاً.

#### ٨- قوله ﷺ: «فهو تعالى بحيث يقوم به كل كمال ممكن في موطنه الخاص به»

وهذا أصل صفة القيوم الذي يكون جامعاً لجميع صفات الفعل، فهو أصل لجميع صفات



فهو تعالى بحيث إذا أمكن شيء كان مراداً له، وإذا أراد شيئاً أوجده، وإذا أوجده ربّاه، وإذا ربّاه أكمله، وهكذا. فللواجب تعالى وجوبه وقدمه، وللأشياء إمكانها وحدوثها.

✎ الفعل.

و كونه تعالى بحيث يقوم به كلّ ممكن، و هو كونه تعالى مبدءاً لكلّ ممكن. و لما كانت القدرة هي مبدئيته تعالى عن علم و اختيار، فأصل جميع الصفات الفعلية في ذاته تعالى هي القدرة.

## الفصل الحادي عشر

### في علمه تعالى

قد تحقّق في ما تقدّم<sup>١</sup> أنّ لكلّ مجرد علماً بذاته، لحضور ذاته المجردة عن المادّة لذاته، وليس العلم إلّا حضور شيء لشيء؛ والواجب تعالى منزّه عن المادّة والقوّة، فذاته معلومة لذاته.

و قد تقدّم<sup>٢</sup> أيضاً أنّ ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة، الذي لا يداخله نقص ولا عدم؛ فلا كمال وجوديّاً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجوديّ إلّا وهي واجدة له بنحو أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها من بعض، لمكان الصرافة والبساطة؛ فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعالية، علماً تفصيليّاً في عين الإجمال<sup>٣</sup>، وإجمالياً في عين التفصيل.

و قد تقدّم أيضاً أنّ ما سواه من الموجودات معاليل له، منتبهة إليه بلا واسطة أو

---

١- قوله ﷺ: «قد تحقّق في ما تقدّم»

في الفصل الثاني عشر من المرحلة الحادية عشرة.

٢- قوله ﷺ: «قد تقدّم»

في الفصل الرابع من هذه المرحلة، وكذا في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

٣- قوله ﷺ: «وعلماً تفصيليّاً في عين الإجمال»

أي: في عين البساطة. فالمراد من الإجمال ليس مقابل التفصيل، حتّى يستلزم الإبهام، وإنّما هو من العقل الإجماليّ الذي مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة أنّه عقل بسيط إجماليّ فيه كلّ التفاصيل، كملكة الاجتهاد.

بواسطة أو وسائط<sup>٢</sup>، قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقل، حاضرة عنده بوجوداتها، غير محجوبة عنه؛ فهي معلومة له في مرتبة وجوداتها علماً حضورياً. أما المجردة منها فبأنفسها، وأما المادية فبصورها المجردة.

فتبين بما مرَّ أن للواجب تعالى علماً بذاته في مرتبة ذاته وهو عين ذاته. وأن له تعالى علماً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته، وهو المستوى بالعلم قبل الإيجاد. وأنه علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي. وأن له تعالى علماً تفصيلياً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية؛ وهو العلم بعد الإيجاد. وأن علمه حضوري كيفاً صوّر. فهذه خمس مسائل.

و يتفرّع على ذلك أن كل علم متقرّر في مراتب الممكنات<sup>٥</sup> من العلل المجردة العقلية والمثالية<sup>٦</sup>، فإنه علم له تعالى.

و يتفرّع أيضاً أنه سميع بصير<sup>٧</sup>، كما أنه عليم خبير، لما أن حقيقة السمع والبصر

#### ٢- قوله ﷺ: «أو بواسطة أو وسائط»

هذا بحسب النظر البدوي، وأما الذي يقتضيه النظر الدقيق، فهو أنه تعالى علّة قريبة لجميع الممكنات. كما سيأتي بيانه في الفصل الرابع عشر، وقد مرَّ أيضاً في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة.

#### ٥- قوله ﷺ: «يتفرّع على ذلك أن كل علم متقرّر في مراتب الممكنات»

فإنه قد ثبت أنه تعالى عالم بما سواه من الموجودات في مرتبة وجوداتها، ومعلوم أن من الموجودات العلوم المتقرّرة في مراتب الممكنات.

#### ٦- قوله ﷺ: «من العلل المجردة العقلية والمثالية»

وهكذا العلوم الحاصلة للإنسان في مرتبة مثاله أو عقله.

#### ٧- قوله ﷺ: «يتفرّع أيضاً أنه سميع بصير»

فإنه بعد ما ثبت أنه تعالى عالم بجميع ما سواه في مرتبة ذاته وفي مرتبة ماسواه، يتبين أنه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات علماً ذاتياً وعلماً فعلياً.

هي العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات، وهما من مطلق العلم<sup>٨</sup> وله تعالى كل علم.

وللباحثين في علمه تعالى اختلاف كثير، حتى أنكره بعضهم من أصله<sup>٩</sup>، وهو عجوج بما قام على ذلك من البرهان. وللمبتين مذاهب شتى؛ أحدها: أن له تعالى علماً بذاته، دون معلولاتها<sup>١٠</sup>؛ لأن الذات المتعالية أزلية، و

ولا يخفى: أن فيه تعريضاً على الأشاعرة ومن يحذو حذوهم في عد السميع والبصير صفتين له تعالى في عرض العالم، مع أنهم لا يعدون الشهيد والخبير كذلك.

٨- قوله ﷺ: «وهما من مطلق العلم»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «من مطلق العلم».

٩- قوله ﷺ: «حتى أنكره بعضهم من أصله»

قال في الأسفار ج ٦، ص ١٨٠: «منهم (بعض الأقدمين من الفلاسفة) من نفى علمه بشيء أصلاً، بناءً على أن العلم عندهم إضافة بين العالم والمعلوم، ولا إضافة بين الشيء ونفسه، أو صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية للمعلوم، فيلزم تعدد الواجب. وإذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره، إذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته انتهى».

١٠- قوله ﷺ: «وأحدها أن له تعالى علماً بذاته، دون معلولاتها»

قال في الأسفار ج ٦، ص ١٧٩-١٨٠: «أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي عين ذاته انتهى».

وفي الملل والنحل للشهرستاني ص ٣١: «هشام بن عمرو الفوطي و (ابويكر) الأصم من أصحابه اتفقا على أن الله تعالى يستحيل أن يكون عالماً بالأشياء قبل كونها. ومتاكون المعدوم شيئاً. وفي ص ٧٤: «وكان الفوطي يقول: إن الأشياء قبل كونها معدومة وليست أشياء - وهي بعد أن تعد من وجود تسمى أشياء - ولهذا المعنى كان يمنع القول بأن الله تعالى قد كان لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها، فإنها لا تسمى أشياء» انتهى».

و هشام هذا ينسب إليه الهشامية من فرق المعتزلة. وله بدع كثيرة. جاء ذكره في الملل والنحل ص ٧٢-٧٤. توفي سنة ٢٢٦ هـ.

كلّ معلول حادث<sup>١١</sup>.

وفيه: أنّ العلم بالمعلول في الأزل، لا يستوجب كونه موجوداً في الأزل بوجوده الخاصّ به. على أنّه مبنيّ على انحصار العلم الحضوريّ في علم الشيء بنفسه<sup>١٢</sup>، وأنّ ما دون ذلك حصوليّ تابع للمعلوم؛ وهو ممنوع بما تقدّم إثباته<sup>١٣</sup>، من أنّ للعلّة المجردة علماً حضورياً بمعلولها المجرد. وقد قام البرهان<sup>١٤</sup> على أنّ له تعالى علماً

﴿و في لسان العرب: «الْقُوْطَةُ: ثوب قصير غليظ يكون مثزراً يجلب من السند، و الجمع قُوْط.» انتهى.﴾

قوله ﷺ: «دون معلولاتها»

قال في غرر الفوائد ص ١٦٤: «و مراد الناقال أنّه لا يعلمها في الجملة، أي في الأزل، إذ ليست موجودة في الأزل.» انتهى.

١١- قوله ﷺ: «كلّ معلول حادث»

و العلم تابع للمعلوم، فلا يمكن تحقّق العلم بالمعلولات قبل حدوثها. يدلّ على ما ذكرنا قول المصنّف ﷺ: «على أنّه مبنيّ على انحصار العلم الحضوريّ في علم الشيء بنفسه، وأنّ ما دون ذلك حصوليّ تابع للمعلوم.»

ولا يخفى: أنّ كلام المستدلّ مبنيّ أيضاً على ما تبناه هو و جمهور المتكلّمين من أنّ ما سواه تعالى حادث زمنيّ، وأنّ ملاك الحاجة إلى العلّة هو الحدوث الزمنيّ.

١٢- قوله ﷺ: «على أنّه مبنيّ على انحصار العلم الحضوريّ في علم الشيء بنفسه»

وجه إبتناؤه على ذلك قولهم في الاستدلال على مرامهم: «إنّ العلم تابع للمعلوم» حيث إنّ العلم الذي يكون تابِعاً للمعلوم إنّما هو العلم الحضوريّ، وأمّا العلم الحضوريّ فهو نفس المعلوم، لا تابع.

١٣- قوله ﷺ: «هو ممنوع بما تقدّم إثباته»

أي: انحصار العلم الحضوريّ في علم الشيء بنفسه ممنوع بما تقدّم إثباته في الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

١٤- قوله ﷺ: «وقد قام البرهان»

يعني ما مرّ بيانه في صدر هذا الفصل.

حضورياً بعلولاته قبل الإيجاد في مرتبة الذات، وعلماً حضورياً بها بعد الإيجاد في مرتبة المعلولات.

الثاني: ما ينسب إلى أفلاطون، أنّ علمه تعالى التفصيلي هو العقول المجردة والمثل الإلهية التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً.

وفيه: أنّ ذلك من العلم بعد الإيجاد، وهو في مرتبة وجوداتها الممكنة. وانحصار علمه تعالى التفصيلي بالأشياء فيها، يستلزم خلوّ الذات المتعالية في ذاتها عن الكمال العلمي وهو وجود صرف<sup>١٥</sup> لا يشذّ عنه كمال من الكمالات الوجودية.

الثالث: ما ينسب إلى فرفوربوس، أنّ علمه تعالى بالاتحاد مع المعلوم. وفيه: أنّ ذلك إنّما يكفي لبيان نحو تحقق العلم<sup>١٦</sup>، وأنّ ذلك باتحاد العاقل مع المعقول، لا بالمعرض ونحوه<sup>١٧</sup>، ولا يكفي لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الإيجاد أو

.. قوله ﷺ: «وأن علمه تعالى التفصيلي هو العقول المجردة»

يبدو أنّ التقييد بالتفصيلي للدلالة على أنّ له تعالى علماً إجمالياً بجميع الأشياء - ومنها المثل الإلهية - بعلمه بذاته. كما يأتي مثله في قول الإشرافيين. فراجع.

وهذا العلم الإجمالي لما كان مقابلاً للعلم التفصيلي فهو غير العلم الإجمالي الذي مرّ في القول الحقّ الذي هو العلم البسيط الذي يكون عين الكشف التفصيلي، بل المراد منه العلم بالفعل على نحو الإجمال، بمعنى أنّ الفاعل بعلمه بذاته الفاعلة يعلم أنّ له فعلاً، وأما أنّه كيف هو في خصوصياته فإنّما يحصل بعد خلق المثل الإلهية.

١٥- قوله ﷺ: «وهو وجود صرف»

الواو للحال.

١٦- قوله ﷺ: «وأنّ ذلك إنّما يكفي لبيان نحو تحقق العلم»

هكذا أثبتناه كما في بداية الحكمة، بخلاف ما في النسخ من قوله: «أنّ ذلك إنّما يكفي لبيان

تحقق العلم».

١٧- قوله ﷺ: «ولا بالمعرض ونحوه»

بعده.

الرابع: ما ينسب إلى شيخ الإشراق و تبعه جمع ممن بعده من المحققين<sup>١٩</sup> أن الأشياء أعم من المجردات و الماديات حاضرة بوجودها العيني له تعالى، غير غائبة و لا محجوبة عنه، و هو علمه التفصيلي بالأشياء بعد الإيجاد، و أما قبل الإيجاد فله تعالى علم إجمالي بها يتبع علمه بذاته<sup>٢٠</sup>.

و فيه أولاً: أن قوله بحضور الماديات له تعالى ممنوع، فالمادية لا تجامع الحضور<sup>٢١</sup>، على ما بين في مباحث العاقل و المعقول<sup>٢٢</sup>. و ثانياً أن قصر العلم

كالتغيرية المطلقة، و الجزئية.

أما العروض، فهو أن يكون العالم في ذاته شيئاً و العلم شيئاً آخر عارضاً له، كما يقوله المشاؤون في علمه تعالى.

و أما التغيرية المطلقة، فهي أن يكون العلم زائداً على ذات العالم، و لا يكون مع ذلك عارضاً له و لا متحداً به، كما يقوله أفلاطون و شيخ الإشراق و الملطي و غيرهم ممن لا يرى علمه تعالى عين ذاته و لا عارضاً له و لا يعتقد بكون المعلول وجوداً رابطاً متحداً بالعلّة اتحاد الرابط بالمستقل.

و أما الجزئية، فهي أن يكون العلم جزءاً من أجزاء ذاته، فيكون ذاته مركباً، و لم يقل به أحد.

١٩- قوله ﷺ: «و تبعه جمع ممن بعده من المحققين»

قال في الأسفار ج ٦، ص ١٨١: «والمحقق الطوسي، و ابن كمنونة، و العلّامة الشيرازي، و محمد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الإلهية».

٢٠- قوله ﷺ: «و أما قبل الإيجاد فله تعالى علم إجمالي بها يتبع علمه بذاته»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فله تعالى علم إجمالي بما يتبع علمه بذاته».

٢١- قوله ﷺ: «والمادية لا تجامع الحضور»

أي: فإن المادية لا تجامع الحضور. فهو سند المنع.

٢٢- قوله ﷺ: «على ما بين في مباحث العاقل و المعقول»

في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة.

التفصيلي بالأشياء في مرتبة وجوداتها<sup>٢٣</sup>، يوجب خلوّ الذات المتعالية الفيّاضة<sup>٢٤</sup> لكلّ كمال تفصيلي في الأشياء عن تفصيلها<sup>٢٥</sup> وهي وجود صرف<sup>٢٦</sup> جامع لكلّ كمال وجودي بنحو أعلى وأشرف.

الخامس: ما ينسب إلى الملطي<sup>٢٧</sup>، أنّه تعالى يعلم العقل الأوّل، وهو الصادر الأوّل، بحضوره عنده، و يعلم سائر الأشياء ممّا دون العقل الأوّل بارتسام صورها في العقل الأوّل.

وفيه: أنّه يرد عليه ما يرد على القول السابق، من لزوم خلوّ الذات المتعالية عن

٢٣- قوله ﷺ: «قصر العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبة وجوداتها»

«في» تتعلق بقصر.

٢٤- قوله ﷺ: «يوجب خلوّ الذات المتعالية الفيّاضة»

لأنّه لو لم تكن الذات المتعالية خالية عن تفصيل الكمالات، لكان تعالى عالماً بالأشياء في مرتبة ذاته بعلمه بذاته، و لم ينحصر علمه بالأشياء بالعلم الذي هو العلم بالأشياء في مرتبة الأشياء.

٢٥- قوله ﷺ: «عن تفصيلها»

الجار يتعلّق بـ «خلوّ». والضمير يرجع إلى الكمالات المفهومة من كلّ كمال.

٢٦- قوله ﷺ: «وهي وجود صرف»

الواو للحال.

٢٧- قوله ﷺ: «إلى الملطي»

أي: إلى ثالث الملطي، كما في غرر الفوائد ص ١٦٢. قال يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢: طالس (٥٢٤-٥٤٦) هو أحد الحكماء السبعة. انفرد بالعناية بالعلم، وكانوا يعنون بالسياسة والأخلاق. جال أنحاء الشرق، و تبخّر في العلوم. وممّا يذكر عنه أنّه عمل كمهندس حربي في خدمة قارون آخر ملوك ليديا في آسيا الصغرى... أمّا أثره في الفلسفة فهو أنّه وضع المسألة الطبيعيّة وضعاً نظريّاً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين، فشجّل للفلسفة طريقها فبدأت باسمه، قال إنّ الماء هو المادّة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكوّن منه الأشياء.



الكمال<sup>٢٨</sup>، وهي واجدة لكل كمال. على أنه قد تقدّم في مباحث العاقل والمعقول<sup>٢٩</sup> أن العقول المجردة لا علم ارتسامياً حصولياً لها.

السادس: قول بعضهم<sup>٣٠</sup>: إن ذاته المتعالية علم تفصيلي بالمعلول الأول<sup>٣١</sup> وإجمالي بما دونه، وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمالي بما دونه. وعلى هذا القياس.

وفيه: محذور خلوّ الذات المتعالية عن كمال العلم بما دون المعلول الأول<sup>٣٢</sup> وهي وجود صرف لا يسلب عنه كمال.

السابع ما ينسب إلى أكثر المتأخرين أن له تعالى علماً تفصيلياً بذاته وهو علم إجمالي بالأشياء قبل الإيجاد. وأما علمه التفصيلي بالأشياء فهو بعد وجوده، لأن

٢٨- قوله ﷺ: «عن الكمال»

اللام للمعهد. أي عن كمال واجدية تفصيل الأشياء. وهو الذي مرّ ذكره في الجواب عن مذهب شيخ الإشراق، وهو القول السابق.

٢٩- قوله ﷺ: «على أنه قد تقدّم في مباحث العاقل والمعقول»

لا يخفى: أنه لم يتقدّم في هذا الكتاب. ولعل مراده ما تقدّم في بداية الحكمة في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة. يدلّ على ذلك قوله في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة - ولم يأت بعد مباحث العاقل والمعقول -: «وأما المفارقات فقد تقدّم أن علومها حضورية غير حصولية».

٣٠- قوله ﷺ: «قول بعضهم»

أي: بعض الحكماء، كما في شرح غرر الفرائد، ص ١٦٥.

٣١- قوله ﷺ: «وإن ذاته المتعالية علم تفصيلي بالمعلول الأول»

فهذا القائل كأنه يرى أن العلّة إنّما تكون واجدة لمعلولها المباشر، حيث إنّه هو المسانخ لها الصادر عنها، فعلمها بذاتها علم تفصيلي به، بخلاف سائر المعاليل.

٣٢- قوله ﷺ: «فيه محذور خلوّ الذات المتعالية عن كمال العلم بما دون المعلول الأول»

اللام للمعهد. أي عن كمال العلم التفصيلي.

العلم تابع للمعلوم، و لا معلوم قبل الوجود العيني.

وفيه: محذور خلوّ الذات المتعالية عن الكمال العلمي، كما في الوجوه السابقة. على أن فيه إثبات العلم الارتسامي الحسولي في الوجود المجرد المحض<sup>٣٣</sup>.  
الثامن: ما ينسب إلى المشائين<sup>٣٤</sup> أن له تعالى علماً حضورياً بذاته المتعالية، و علماً تفصيلياً حصولياً بالأنشاء قبل إيجادها، بمحذور ماهياتها - على النظام الموجود في الخارج - لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكليّة، بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم - على ما اصطلاح عليه في مباحث العلم<sup>٣٥</sup> - فهو علم غنائي يستتبع فيه حصول المعلوم علماً حصوله عيناً.

وفيه أولاً: ما في سابقه من محذور خلوّ الذات عن الكمال<sup>٣٦</sup>. و ثانياً: ما في سابقه أيضاً من محذور ثبوت العلم الحسولي في ما هو مجرد ذاتاً و فعلاً. و ثالثاً: أن لازمه

٣٣- قوله ﷺ: «على أن فيه إثبات العلم الارتسامي الحسولي في الوجود المجرد المحض»

و هو الفارق الوحيد بين هذا القول وبين ما ذهب إليه شيخ الإشراق.

ولا يخفى عليك: أنه وإن لم يصرح في ما حكى عنهم بكون علمه التفصيلي حصولياً، إلا أن قولهم: «إن العلم تابع للمعلوم» ينادي بذلك؛ و ذلك لأن العلم الذي يكون تابِعاً للمعلوم - أي المعلوم بالعرض - إنما هو العلم الحسولي، و أمّا العلم الحضوري فهو عين المعلوم، أعني المعلوم بالذات.

٣٤- قوله ﷺ: «الثامن ما ينسب إلى المشائين»

قال في الأسفار ج ٦، ص ١٨٠: [هو] مذهب توابع المشائين، منهم الشيخان: أبو نصر و أبو علي، و بهمينار، و أبو العبّاس اللوكري، و كثير من المتأخرين.

٣٥- قوله ﷺ: «على ما اصطلاح عليه في مباحث العلم»

و قد مرّ في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة.

٣٦- قوله ﷺ: «خلوّ الذات عن الكمال»

اللام للعهد، أي عن الكمال العلمي.

ثبوت وجود ذهني من غير عيني يقاس إليه، ولازمه أن يعود<sup>٣٧</sup> وجوداً آخر عينيّاً للماهية قبل وجودها الخاصّ بها، وهو منفصل الوجود عنه تعالى، ويرجع بالدقّة إلى القول الثاني المنسوب إلى أفلاطون.

واعلم أنّ أكثر المتكلّمين على هذا القول - وإن طعنوا فيه<sup>٣٨</sup> من حيث عدّه العلم قبل الإيجاد كليّاً، زعموا منهم أنّ المراد بالكليّ ما اصطلاح عليه في مبحث الكليّ و الجزئيّ من المنطق - وذلك أنّهم اختاروا أنّ العلم التفصيليّ قبل الإيجاد حصوليّ، و

٣٧- قوله ﷺ: «ولازمه ثبوت وجود ذهني من غير عيني يقاس إليه ولازمه أن يعود»  
وذلك لأنّ الوجود الذهني وجود مقيس، فإنّ كون الصورة العلمية وجوداً ذهنيّاً إنّما هو باعتبار نسبتها وقياسها إلى ماوراءها - وإلاّ فهي في حدّ نفسها وجود خارجيّ - والنسبة قائمة الذات بوجود طرفيها، فإذا لم يكن أحد الطرفين موجوداً لم تتحقّق هناك نسبة، وإذا لم تتحقّق نسبة لم تكن الصورة العلمية نسبة وقياسيّة، فلم تكن وجوداً ذهنيّاً، بل كانت وجوداً عينيّاً آخر للماهية.

وفيه: أنّ كون الوجود الذهنيّ نسبياً لا يستلزم وجود المقيس إليه؛ فإنّ الصورة الذهنية لما كانت حاكية بذاتها لما وراءها كانت ذات نسبة إلى ماوراءها سواء كان ماوراءها موجوداً أم لا. فمفهوم الإنسان في قضية «الإنسان معدوم» وجود ذهنيّ باعتبار أنّه حاكي للخارج وإن لم يكن ذلك الخارج موجوداً بمقتضى صدق القضية. وبعبارة أخرى: لا شك أنّ الموضوع في القضية هو الإنسان بالحمل الشائع، ولا يتمّ ذلك إلاّ بحكاية مفهوم الإنسان لمصادقه، بينما المصداق معدوم وليس بموجود. فكان الوجود الذهنيّ نسبياً لا يقتضي وجود المنسوب إليه. ولو اقتضى ذلك لاقتضى الوجود بالقوّة وجوداً بالفعل - إذ ما بالقوّة أيضاً نسبياً - بينما البذرة شجرة بالقوّة سواء كانت هناك شجرة أم لا، بل يجب أن لا تكون الشجرة موجودة.

٣٨- قوله ﷺ: «وإن ضعنوا فيه»

لعل وجه الطعن أنّ العلم الكليّ لا يكون علماً بتفاصيل الجزئيات فإنّ الكليّ لا يكون إلّا وجهاً للجزئيات، فالعلم به علم بالجزئيات بوجه وفي الجملة، وليس علماً بكلّ جزئيّ على وجهه وبالجملة. فيلزم أن يكون نوعاً من العلم الإجماليّ المقابل للعلم التفصيليّ.

أنه على حاله قبل وجود الأشياء و بعد وجودها من غير تغيير.  
التاسع: قول المعتزلة أن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم<sup>٣٩</sup>، وهو الذي تعلّق به علمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أنه قد تقدّم بطلان القول بثبوت المعدومات<sup>٤٠</sup>.  
العاشر: ما نسب إلى الصوفيّة أن للماهيات ثبوتاً علمياً بتبع الأسماء والصفات<sup>٤١</sup>.

---

٣٩- قوله ﷺ: «أَنَّ للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم»  
أي: أن للممكنات المعدومة ثبوتاً خارجياً؛ فإن الماهيات هي الممكنات. وقد مرّ في الفرع الثامن من فروع الفصل الثاني من المرحلة الأولى أن المعتزلة يعتقدون بثبوت الممكنات المعدومة، ويجعلون الثبوت أعمّ مطلقاً من الوجود، والنفي أخصّ مطلقاً من العدم.  
٤٠- قوله ﷺ: «قد تقدّم بطلان القول بثبوت المعدومات»

تقدّم في الفرع الثامن من فروع الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

٤١- قوله ﷺ: «ثبوتاً علمياً بتبع الأسماء والصفات»

فهم يعتقدون أن للوجود والكون مراتب:

أولها: مرتبة الذات، وهي حقيقة الوجود المطلق التي لا اسم لها ولا رسم. ولا يصل إليه فهم الحكيم ولا شهود العارف. وتسمى «غيب الغيوب» و«الكنز المخفي».

ثانيها: مرتبة الأحديّة، وهي حقيقة الوجود المأخوذة بشرط لا، أي التي تستهلك فيها جميع الأسماء والصفات. وتسمى أيضاً مرتبة جمع الجمع، وحقيقة الحقائق.

ثالثها: مرتبة الواحدية، وهي حقيقة الوجود مأخوذة مع جميع الصفات. وتسمى أيضاً مرتبة

الجمع.

رابعها: مرتبة الفيض الأقدس، وهي مرتبة ثبوت جميع الأمور الممكنة والممتنعة الكلّية و الجزئية المسماة بالأعيان الثابتة، ثبوتاً علمياً. فالأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية الفائضة عن الذات الإلهية بالتجلي الأول؛ فهي ثابتة بتبع الأسماء والصفات.

خامستها: مرتبة الفيض المقدّس، وهي مرتبة ثبوت الممكنات ثبوتاً خارجياً، وهي المسماة بالنفس الرحمان والوجود المنبسط.

هو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد<sup>٢٢</sup>. وفيه: أن أصالة الوجود واعتبارية الماهية تنفي أي ثبوت مفروض<sup>٢٣</sup> للماهيات قبل ثبوتها العيني الخاص بها.

جاء قال القيصري في الفصل الثالث من مقدمات شرحه على فصوص الحكم، ص ١٨: الفصل الثالث في الأعيان الثابتة والتنبية على بعض المظاهر الأسمائية. اعلم أن للأسماء الإلهية صوراً معقولة في علمه تعالى، لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته. وتلك الصور العقلية من حيث إنها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية أو جزئية، في اصطلاح أهل الله؛ ويسمى كليّاتها بالماهيات والحقائق وجزئياتها بالهويات عند أهل النظر. فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعيناً أولياً، وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو ظهورها وكمالها، فإن الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدس، وبالأول يحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها. انتهى.

قوله ﷺ: «ثبوتاً علمياً يتبع الأسماء»

فكما أن الإنسان الخبير ينوي فعل الخير لكونه خيراً، كل من أسمائه تعالى يقتضي حصول أشياء في علمه تعالى.

٢٢- قوله ﷺ: «هو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد»

فهذه الماهيات بثبوتها العلمي علمه تعالى؛ لأنها هي المعلومة بالذات التي تعلق علمه تعالى بها. والمعلوم بالذات عين العلم.

٢٣- قوله ﷺ: «أي ثبوت مفروض»

سواء كان ثبوتاً علمياً، كما يراه هؤلاء الصوفية، أم كان ثبوتاً عينياً، كما ذهب إليه المعتزلة. إن قلت: صحيح أن ثبوت الماهية عيناً متوقف على الوجود العيني، وأما ثبوتها العلمي ووجودها الذهني فلا توقف له على ثبوتها العيني حتى على القول بأصالة الوجود.

قلت: ما ذكره المصنف ﷺ مبني على ما مر منه آنفاً في الجواب عن القول السابق، من أن الوجود الذهني، لكونه وجوداً قياسياً، يتوقف على تحقق وجود عيني يقاس إليه. وقد مر ما فيه.

## الفصل الثاني عشر

### في العناية والقضاء والقدر

ذكروا أنَّ من مراتب علمه تعالى<sup>١</sup> العناية والقضاء والقدر، لصدق كلِّ منها بمفهومه الخاصِّ على خصوصيَّة من خصوصيَّات علمه تعالى.  
أما العناية - وهي كون الصورة العلميَّة علَّة موجبة<sup>٢</sup> للمعلوم الذي هو الفعل -

---

١- قوله ﷺ: «ذكروا أنَّ من مراتب علمه تعالى»

أي: من وجوه علمه. فكما أنَّ كلًّا من السمع والبصر وجه من وجوه علمه، وقد مضى في الفصل السابق، كذلك كلُّ من العناية والقضاء والقدر وجه من وجوه علمه تعالى.

٢- قوله ﷺ: «وأما العناية وهي كون الصورة العلميَّة علَّة موجبة»

كۆرۆڤۆڤ تفسیر العناية وإثباتها في الفصل السابع عشر بتفصيل أكثر. و سیأتي هناك أنَّ المتحصِّل من معنى العناية، هو اهتمام الفاعل بفعله وإمعانه في إتيانه بحيث يتضمَّن جميع الخصوصيَّات الممكنة للناظر في إتقان صنعه. و يقابلها الإهمال. و نقول: العناية هي الاعتناء، لأنَّها مصدر عنى - بصيغة المجهول - بالأمر، أي: اعتنى به. و هي على قسمين:

الأوَّل: العناية الذاتيَّة و هي المبحوث عنها في هذا الفصل.

الثاني: العناية الفعلیَّة و هي المبحوث عنها في الفصل السابع عشر.

و الأوَّل عبارة عن الالتفات و الاعتناء بالفعل اعتناء سابقاً على الفعل. و له لازمان: أحدهما:

عدم ترك الفعل. و ثانيهما: الإتيان به على أحسن ما يمكن من الصحَّة و الإتقان.

و الثاني: عبارة عن الاعتناء بالفعل اعتناء هو عين الفعل، و هو الإتيان به على أحسن ما يمكن

من الصحَّة و الإتقان.

و بما ذكرنا ظهر أولاً: أنَّ العناية الفعلیَّة هو اللازم الثاني من لوازم العناية الذاتيَّة.

فإنَّ علمه التفصيليَّ بالأشياء و هو عين ذاته<sup>٢</sup>، علَّةٌ لوجودها بما له من الخصوصيات

﴿٢﴾ و ثانياً: أنَّ تفسيره ﴿٢﴾ العناية الذاتية بإيجاب الصورة العلميَّة تحقُّق المعلوم، تفسير لها بلازمها الأول.

إن قلت: هلاً أرجعوا العناية إلى إرادته تعالى، والاهتمام أنسب بالإرادة من العلم؟! قلت: تفسير العناية بالاهتمام تفسير لها بملزوم معناها، فإنَّ العناية هي الاعتناء، و هو بالعلم الفعليِّ مقابل الانفعاليِّ أنسب. قال الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار ج ٦، ص ٢٩١: «العناية هي العلم السابق التفصيليَّ الفعليِّ بالنظام الأحسن» انتهى. و قد فسَّر الفعليُّ بكونه مؤدِّياً إلى وجود النظام، و هو ما مرَّ في الفصل الخامس عشر من المرحلة السابقة من الفعليِّ المقابل للانفعاليِّ.

نعم! كان الأولى كما حقَّقناه تصوير العناية عنايتين - كالفقضاء - إحداهما: ما ذكره من العناية العلميَّة. و هي من صفات الذات راجعة إلى العلم.

ثانيتهما: إنقان الصنع وإحكامه بحيث يحتوي كلُّ مصنوع على جميع الخصوصيات الممكنة للناظر في كماله، من غير إهمال في شيء ممَّا علم من تلك الخصوصيات، و هي من صفات الفعل، و لا ترجع إلى العلم أصلاً، لا إلى العلم الذاتيِّ و لا إلى العلم الفعليِّ، فإنَّ الاهتمام الفعليِّ عين الفعل بما أنَّه متقن غاية الإتقان، و لا يعتبر في معناه العلم بوجه.

٣- قوله ﴿٢﴾: «فإنَّ علمه التفصيليَّ بالأشياء و هو عين ذاته»

لَمَّا كان علمه تعالى الذاتيِّ محيطاً بجميع خصوصيات أفعاله و ما يترتَّب عليها من المصالح، و كان نفس هذا العلم - لكونه عين ذاته المتعالية - علَّةً لجميع أفعاله، كانت عنايته تعالى هو علمه الذاتيِّ بخصوصيات فعله و ما يترتَّب عليه من المصالح، الموجب لتحقُّق الفعل على أحسن وجه و أتم صورة.

قال صدر المتألهين ﴿٢﴾ في الأسفار، ج ٦، ص ٢٩١: «و أمَّا العناية فقد أنكرها «أتباع الإشرقيين» و أثبتوها «أتباع المشائين» ك«الشيخ الرئيس» و من يحذو حذوه، لكنَّها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض. و قد علمت ما فيه. و الحقُّ أنَّها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علماً مقدَّساً عن شوب الإمكان و التركيب. فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم

المعلومة<sup>٢</sup>؛ فله تعالى عناية بخلقه.

وأما القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التي بين موضوع ومحموله ضرورية موجبة، فقول القاضي مثلاً في قضائه - فيما إذا تخاصم زيد وعمرو في مال أو حق ورفعوا إليه الخصومة والزراع وألقيا إليه حجتها -: المال لزيد أو الحق لعمرو؛ إثبات المالكية لزيد أو إثبات الحق لعمرو<sup>٥</sup> إثباتاً ضرورياً يرتفع به التزلزل والتردد الذي أوجده التخاصم والزراع قبل القضاء وفصل الخصومة. وبالجملعة قضاء القاضي إيجابه الأمر إيجاباً علمياً يتبعه إيجابه الخارجي اعتباراً<sup>٦</sup>.

وإذا أخذ هذا المعنى حقيقةً - بالتحليل<sup>٧</sup> - غير اعتباري، انطبق على الوجوب الذي يتلبس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى عللها التامة، فإن الشيء ما لم يجب لم يوجد. وهذا الوجوب الغيري من حيث نسبته إلى العلة التامة إيجاب. ولا

كما الإمكان على نظام أتم، مؤدياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له أتم تأدية لا على وجه القصد والروية. وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته، خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية، على أنها عنه لا على أنها فيه انتهى.

٤- قوله ﷺ: «بما له من الخصوصيات المعلومة»

أي: بما لوجود الأشياء من المصالح والمنافع المترتبة عليها.

٥- قوله ﷺ: «المال لزيد أو الحق لعمرو إثبات المالكية لزيد أو إثبات الحق لعمرو»

هكذا أثبتناه كما جاء في الأسفار، بخلاف ما في النسخ من قوله: «المال لزيد والحق لعمرو» إثبات المالكية لزيد وإثبات الحق لعمرو.

٦- قوله ﷺ: «إيجابه الأمر إيجاباً علمياً يتبعه إيجابه الخارجي اعتباراً»

فحينما يقول القاضي: حكمت بكون المال لزيد، ننزع عماله المال من يد عمرو ويعطونه لزيداً. ولا يخفى عليك: أن قوله «اعتباراً» قيد لقوله يتبعه، لا لقوله «إيجابه الخارجي».

٧- قوله ﷺ: «وإذا أخذ هذا المعنى حقيقةً بالتحليل»

أي: إذا أخذ الإيجاب الخارجي الاعتباري حقيقةً، بتحليله إلى أصل الإيجاب وخصوصية كونه اعتبارياً، وألغاء كونه اعتبارياً. وذلك لكون الألفاظ موضوعة للمعاني العامة.



شيء في سلسلة الوجود الإمكانية إلاّ هو واجب موجب بالغير، و العلل تنتهي إلى الواجب بالذات، فهو العلّة الموجبة لها و لمعلولاتها.

و إذ كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينية علماً فعلياً للواجب تعالى، فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى<sup>٨</sup>. و فوقه العلم الذاتي منه<sup>٩</sup> المنكشف له به كلّ شيء<sup>١٠</sup> على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل

٨- قوله ﷺ: «و إذ كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينية علماً فعلياً للواجب تعالى فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى»

أقول: لما كان القضاء بمعنى الإيجاب و لم يكن للعلم دخل في مفهومه، فلا حاجة في تصويره إلى تجسّم كون الموجودات علماً فعلياً، بل يكفي فيه مجرّد كون الوجوب الغيري التي تتلبّس به الموجودات إيجاباً من حيث نسبته إلى العلّة التامة التي هي إمّا الواجب و إمّا موجود ينتهي إليه. و بعبارة أخرى الموجودات من حيث إنّها واجبة بالوجوب الذي لا يحصل إلّا من ناحيته تعالى قضاء منه تعالى فعلي. و قضاؤه الذاتي هو مبدئيته تعالى للأشياء و كونه موجباً لوجودها.

فالحق أنّ القضاء سواء كان ذاتياً أم فعلياً لا يكون وجهاً من وجوه علمه تعالى.

قوله ﷺ: «و إذ كانت الموجودات الممكنة»

أي: مجرّداتها، على ما ذهب إليه من امتناع تعلّق العلم بالمادّيات. فالقضاء الفعليّ عنده عبارة عن موجودات عالمي المثال و العقل.

قوله ﷺ: «فما فيها من الإيجاب قضاء منه»

أي: علم منه هو موجب لها، فإنّ القضاء عنده خصوصيّة من خصوصيات علمه تعالى، كما صرّح به في أوّل الفصل.

٩- قوله ﷺ: «فوقه العلم الذاتي منه»

الضمير في «منه» يرجع إلى الواجب، و لعلّه إمّا أتى بـ «من» لإشراك العلم معنى القضاء.

١٠- قوله ﷺ: «المنكشف له به كلّ شيء»

و منها الوجوب الذي يتّصف به الموجودات بما أنّه منسوب إليه تعالى، و هو القضاء.

بنحو أعلى وأشرف.

فالقضاء قضاءان: قضاء ذاتي خارج من العالم<sup>١١</sup>، وقضاء فعلي داخل فيه<sup>١٢</sup>.  
و من هنا يظهر ضعف ما نسب إلى المشهور أن القضاء هو ما عند المفارقات العقلية من العلم بالموجودات<sup>١٣</sup> الممكنة بما لها من النظام.

١١- قوله ﷺ: «قضاء ذاتي خارج من العالم»

وقد يعتبر عنه بالقضاء العلمي، كما يعتبر عن الثاني بالقضاء العيني.

١٢- قوله ﷺ: «قضاء فعلي داخل فيه»

يكون جزءاً منه. حيث إن القضاء الفعلي عنده هي المجزئات فقط.

١٣- قوله ﷺ: «ما عند المفارقات العقلية من العلم بالموجودات»

ولما كان العلم الحضورى عندهم منحصراً في علم الشيء بنفسه، فعندهم علم المفارقات بالموجودات صور قائمة بذواتها. فقضاؤه تعالى عندهم عبارة عن صور الممكنات القائمة بالمفارقات العقلية على نحو العلم الحضورى.

ولما كانت المفارقات وما معها من العلم من فعله تعالى، وقد مر أن جميع الموجودات وعلومها علم له تعالى فقضاؤه تعالى عندهم عبارة عن علمه الفعلي بالموجودات الموجب لوجودها. ولا يخفى: أن ما صوروه وإن كان قضاء فعلياً له تعالى إلا أنه يختلف عما ذكره المصنف ﷺ في أمور:

الأول: أن القضاء الفعلي على ما ذكره المصنف ﷺ يختص بالمجزئات، بينما هو على ما صوروه يعم الماديات.

الثاني: أن القضاء الفعلي عند المصنف ﷺ يعم جميع المجزئات، بينما هو على ما صوروه لا يعم جميعها، كالقدر؛ لأن ما عند المفارقات من الصور علم فعلي موجب لما دونها. وأما المقارقات أنفسها وما عندها من العلم فهي خارجة عن تعلق القضاء الإلهي.

الثالث: أن القضاء الفعلي لكل شيء عند المصنف ﷺ هو نفس ذلك الشيء، بينما هو عندهم صورته القائمة بالمفارقات.

هذا على ما نسب المصنف ﷺ إليهم. ولا يخفى عليك: أن ظاهر كلام صدر المتألهين ﷺ أن الجمهور

و كذا ما ذهب إليه صدر المتألهين عليه السلام، أن القضاء هو العلم الذاتي المتعلق بتفاصيل الحلقة، قال في الأسفار:

«و أما القضاء، فهو عندهم<sup>١٢</sup> عبارة عن وجود الصور العقلية<sup>١٥</sup> لجميع الموجودات، فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم<sup>١٦</sup> و من أفعال الله المبينة ذواتها لذاته؛ و عندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل ولا تأثير و تأثر، و ليست من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيثية عدمية ولا إمكانات واقعية. فالقضاء الرباني، و هو صورة علم الله<sup>١٧</sup>، قديم بالذات، باقي بقاء الله»، انتهى (ج ٦ ص ٢٩٢).

و ينبغي أن يحمل قوله<sup>١٨</sup>: «صور علمية لازمة لذاته» على العلم الذاتي الذي لا

كما يرون القضاء نفس الصور القائمة بذاته تعالى على ما ذهب إليه المشاؤون في علمه تعالى من أنه عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى على نحو العروض، و عليه فيعم القضاء جميع الأعيان. فنتبع.  
١٢- قوله عليه السلام: «و أما القضاء فهو عندهم»

الظاهر رجوع الضمير الى المشائين. قال في شرح الإشارات عند شرح كلام الشيخ:  
القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملة على سبيل الإبداع. راجع الفصل الحادي و العشرين من النمط السابع.

١٥- قوله عليه السلام: «عبارة عن وجود الصور العقلية»

أي: الصور العلمية الموجودة في العقول، المفاضة منه تعالى عليهم.

١٦- قوله عليه السلام: «و لكونها عندهم من جملة العالم»

تعليل لقوله: «فائضة عنه تعالى». كما صرح بذلك الحكيم السبزواري عليه السلام أيضاً في تعليقه

على الأسفار ج ٦، ص ٢٩٢.

١٧- قوله عليه السلام: «هو صورة علم الله»

في الأسفار: و هي صورة علم الله.

١٨- قوله عليه السلام: «و ينبغي أن يحمل قوله»

ينفك عن الذات<sup>١٩</sup>؛ وإلا فلو كانت لازمة خارجة، كانت من العالم، ولم تكن قديمة بالذات، كما صرح بذلك. على أنها لو كانت حضورية<sup>٢٠</sup> انطبقت على قول أفلاطون في العلم، وهو لا يرتضيه<sup>٢١</sup>. ولو كانت حصولية انطبقت على قول المشائين، وهو لا يرتضيه أيضاً.

وجه الضعف في القولين أن صدق القضاء بفهمه على إحدى المرتبتين من العلم - أعني العلم الذاتي، والعلم الفعلي - لا يني صدقه على الأخرى. فالحق أن القضاء قضاءً ذاتيً وفعلياً، كما تقدّم بيانه.

حاصل مقصود المصنف أن الظاهر من قوله «لازمة لذاته»، وإن كان أنها خارجة عن ذاته تعالى، ولكنه لا بد أن يحمل على العلم الذاتي الذي هو عين ذاته تعالى، وذلك بقريبتين متصلتين، هما قوله: «ليست من أجزاء العالم» وقوله: «هي صورة علم الله قديم بالذات»، وقرينة منفصلة هي أنه لو كانت لازمة خارجة فإن كانت معلومة حضوراً انطبقت على المثل، وإن كانت معلومة بالعلم الحصولي انطبقت على الصور المرتسمة التي يذهب إليها المشائون، وهو لا يرتضي شيئاً منهما. هذا.

ولا يخفى عليك: أن في كلامه قرينة متصلة أخرى على ذلك وهو قوله: «بلا جعل ولا تأثير وتأثر».

١٩- قوله: «والذي لا ينفك عن الذات»

تلويح إلى أن المراد باللزوم هنا هو عدم الانفكاك، لا اللزوم الاصطلاحي الذي يستلزم كون اللازم خارجاً عن وجود الملزوم ومعلولاً له.

٢٠- قوله: «على أنها لو كانت حضورية»

يبدو أن في العبارة قصوراً. والمراد: على أنها لو كانت لازمة خارجة، فإن كانت حضورية... وإن كانت حصولية...

٢١- قوله: «انطبقت على قول أفلاطون في العلم وهو لا يرتضيه»

يعني أنه لا يرتضي كون علمه تعالى بالأشياء عبارة عن المثل. وليس المراد أنه لا يعتقد بالمثل؛ لأن صدر المتألهين ممن يعتقد بوجود المثل ويستدل على ذلك بوجوه.

وأما القدر فهو ما يلحق الشيء<sup>٢٢</sup> من كمية أو حد في صفاته و آثاره<sup>٢٣</sup>، والتقدير

٢٢- قوله ﷺ: «وأما القدر فهو ما يلحق الشيء»

هذا إنما هو بحسب أحد إطلاقات القدر. ويطلق القدر ويراد به التقدير، وهو المراد من القدر في هذا المبحث، كما لا يخفى. وسيصرح بذلك المصنف ﷺ بقوله: «هنا عَمَّمْتُ القول في القدر، وهو ضرب الحدود للشيء من حيث صفاته و آثاره في علم سابق يتبعه العين» انتهى.

قوله ﷺ: «وأما القدر فهو ما يلحق الشيء»

قال في تعليقه على الأسفار ج ٦، ص ٢٩٢:

«القدر كمية الشيء و هندسته و حده، و تقديره تعيين حدوده و خصوصيات وجوده، و أكثر ما يقصد و يعمل إنما هو في الصناعات، كما أَنَّ الخياط يقدر الثوب قبل أن يبرّه و يخطه، و النجار يقدر الخشب ليصنع منه - مثلاً - كرسيًا بصفة كذا و كذا، و القالب يقدر المادة المقلوبة على ما يعطيها من الكمّ و الشكل و الهيئة و غيرها. و إذا طبقنا مفهومه على الوجود الحقيقي كان مصداقه ما يعطيه العلل الناقصة للمعلول، من خصوصيات الوجود و خواصّه و آثاره؛ فإنّ لكلّ من العلل الأربع و الشرائط و الموانع و سائر الأسباب المعدّة أثرًا في المعلول، و لها و لسائر العوامل الحافّة حول المعلول آثارًا في خواصّه و آثاره، فجعلتها كالقالب الذي يعين للمقلوب ماله من خصوصيات الوجود و الآثار.

و من هنا يظهر أولاً: أَنَّ القدر ربما يتخلف عن مقتضاه، و ذلك إذا كان ملحوظًا بالنسبة إلى بعض أجزاء العلّة التامة دون مجموعها. و ثانيًا: أَنَّ موطن القدر هو عالم المادة الذي تنكّر فيه العلل و تتعاون و تتزاحم. و أمّا عالم التجرد، فكلّ علّة فيه واحدة تامة، لانتفاء العلّة الماديّة و الصوريّة و الشرائط و المعدّات و الموانع، فلا يبقى إلّا العلّة الفاعليّة و الغائيّة و هما في الفاعل المجرد التام الفعليّة متحدان. و ثالثًا: أَنَّ القضاء أعمّ موردًا من القدر لاختصاص القدر بالماديّات، بخلاف القضاء. نعم لو عمّم القدر بحيث يعمّ كلّ حدّ حتّى الحدود الماهويّة كان مثل القضاء في شموله الماديّ و المجرد و في عدم التخلف» انتهى.

٢٣- قوله ﷺ: «ومن كمية أو حد في صفاته و آثاره»

تقييد الكميّة و الحدّ بكونهما في الصفات و الآثار للاحتراز عن الحدّ الذي يعرض لجميع

تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة. كما أَنَّ الخِطَاط يَقْدَرُ ما يَخِيطُهُ<sup>٢٤</sup> من اللباس على الثوب الذي بين يديه، ثُمَّ يَخِيطُ على ما قَدَّرَ، والْبَنَاءُ يَقْدَرُ ما يريده من البناء على القاعدة من الأرض على حسب ما تسعه وتعين عليه الأسباب والأدوات الموجودة عنده، ثُمَّ يَبْنِي البناء على طبق ما قَدَّرَ، لأسباب متجددة توجب عليه ذلك. فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدَّر كالقالب الذي يقلب به الشيء فيحدِّ به الشيء محدِّ أو حدود لا يتعدَّها.

وإذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقياً<sup>٢٥</sup> انطبق على الحدود التي تلحق الموجودات المادِّية من ناحية عللها الناقصة<sup>٢٦</sup> بما لها من

٢٤- الممكنات في ذواتها، والحد في الذات هي نفس الماهية، حيث إنَّها عنده ﷺ ليست إلَّا حدًّا للوجود.

و احتمل ﷺ في تعليقه على الأسفار ج ٦، ص ٢٩٢ وكذا في تفسير الميزان ذيل الآيات ٢٥-٢٣ من سورة القمر - ج ١٩، ص ١٠٢ - عموم القدر لكلِّ حدٍّ حتَّى الحدود الماهوية. و عليه فلا يختص القدر بالمادِّيات بل يعمُّ ما سوى الله تعالى.

٢٤- قوله ﷺ: «يَقْدَرُ ما يَخِيطُهُ»

أي: ما يريد أن يَخِيطَهُ، فهو كقوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم».

٢٥- قوله ﷺ: «إذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقياً»

أي: لا صناعياً. فالحقيقي هنا يقابل الصناعي، بخلاف الحقيقي في القضاء؛ فإنَّه كان مقابلاً للاعتباري.

فإنَّ الحقيقي و هو الوجود التكوينيُّ مقابل لكلِّ من الصناعي والاعتباري. فيمكن أن يطلق ويراد به ما يقابل الصناعي، ويمكن أن يطلق ويراد به ما يقابل الاعتباري، كما يمكن أن يطلق ويراد به ما يقابل كليهما.

٢٦- قوله ﷺ: «من ناحية عللها الناقصة»

الصور العلمية<sup>٢٧</sup> في النشأة التي فوقها، فإن لكل واحدة من العلل الناقصة<sup>٢٨</sup> بما فيها من الحيثيات المختلفة أثراً في المعلول يخصص لإطلاقه في صفته وأثره. فإذا تمّ التخصيص بتمام العلة التامة حصل له التعمين والتشخيص بالوجود الذي تقتضيه العلة

كما مراده من العلة الناقصة ما يعمّ المعدّات أيضاً، كما يظهر من تعليقه على الأسفار ج ٤، ص ٢٩٢ حيث قال: «وإذا طبقنا مفهومه [يعنى مفهوم القدر] على الوجود الحقيقي، كان مصداقه ما يعطيه العلة الناقصة للمعلول من خصوصيات الوجود وخواصه وآثاره؛ فإن لكل من العلل الأربع والشرائط والموانع و سائر الأسباب المعدة أثراً في المعلول، ولها و لسائر العوامل الحاقّة حول المعلول أثراً في خواصه و آثاره؛ فجعلتها كالقالب الذي يعين للمعلول ماله من خصوصيات الوجود والآثار» انتهى.

و على هذا فليس المراد من العلة الناقصة معناها المصطلح، الذي مرّ في الفصل الثاني من المرحلة الثامنة، حيث كانت من العلل الحقيقية التي يستلزم انتفاؤها انتفاء المعلول. قوله ﷺ: «من ناحية عللها الناقصة»

بعضها أو كلها. و على الأوّل يكون القدر قابلاً للتغيير، كما صرح بذلك المصنّف ﷺ في ما حكيناه عنه في تعليقه على الأسفار. قوله ﷺ: «وبالها من الصور العلمية»

أي: بما لتلك الحدود من الصور. فالضمير يرجع إلى الحدود، كما يستفاد من قوله بعد سطور: «و هذه الحدود جهات وجودية تلازمها سلوب، كما تبين أنفاً، ولها صور علمية في نشأة المثال». هذا مضافاً إلى أنّ القدر من مراتب علمه تعالى، كما مرّ في صدر الفصل، فالحدود أقدار، لكن لا بأنفسها، بل بالها من الصور العلمية في عالم المثال الذي هو من علمه تعالى الفعلي. قوله ﷺ: «بما لها من الصور العلمية»

أي: إنّ القدر بمعنى التقدير ليس هو نفس الحدود التي تلحق الموجودات المادية في عالم الأعيان، بل إنّما هو صور هذا الحدود في عالم المثال. و هذه الصور علمه تعالى الفعلي. و بهذا يتمّ ما مرّ ذكره في صدر الفصل من أنّ القدر مرتبة من مراتب علمه تعالى.

٢٨- قوله ﷺ: «فإن لكل واحدة من العلل الناقصة»

تعليق لقوله: «انطبق على الحدود التي...».

التامة.

فلإنسان مثلاً خاصّة الرؤية، لكن لا بكلّ وجوده، بل من طريق بدنه؛ ولا ببدنه كلّ، بل بعضو منه مستقرّ في وجهه، فلا يرى إلّأما يواجهه؛ ولا كلّ ما يواجهه، بل الجسم؛ ولا كلّ جسم، بل الكثيف من الأجسام<sup>٢٩</sup> ذا اللون؛ ولا نفس الجسم، بل سطحه؛ ولا كلّ سطوحه، بل السطح المحاذي؛ ولا في كلّ وضع؛ ولا في كلّ حال؛ ولا في كلّ مكان؛ ولا في كلّ زمان. فلئن أحصيت الشرائط الحافظة حول رؤية واحدة شخصية، ألفت جمّاً غفيراً لا يحيط به الإحصاء؛ وما هي إلّأ حدود الحقها بها العلل الناقصة التي تحدّ الرؤية المذكورة بما تضع فيها من أثر، ومنها ما يمنع الموانع من التأثير.

وهذه الحدود جهات وجوديّة تلازمها سلوب - كما تبين آنفاً - ولها صور علميّة في نشأة المثال<sup>٣٠</sup> التي فوق نشأة المادّة، تتقدّر بها صفات الأشياء وآثارها، فلا سبيل لشيء منها إلّأ إلى صفة أو أثر هداه إليه التقدير.

فإن قلت: لازم هذا البيان<sup>٣١</sup> كون الإنسان مجبراً غير مختار في أفعاله. قلت: كلّاً؛ فإن الاختيار أحد الشرائط التي يحدّثها فعل الانسان. وقد فصلنا

٢٩- قوله ﷺ: «بل الكثيف من الأجسام»

الكثافة تطلق على معان: منها عدم الشفافيّة، وهو المراد هنا. راجع كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٢٥٣.

٣٠- قوله ﷺ: «ولها صور علميّة في نشأة المثال»

هي قدرها؛ لأنّ القدر كما سبق في صدر الفصل مرتبة من مراتب علمه تعالى. فالقدر عنده قدر فعلي، في حين إنّ القضاء قضاء ذاتي و فعلي.

٣١- قوله ﷺ: «لازم هذا البيان»

أي: لازم كون ما في عالم المادّة ذات صور علميّة في عالم المثال تتقدّر بها صفات الأشياء و لا سبيل لشيء منها إلّأ إلى ما هداه إليه التقدير.



القول في دفع هذه الشبهة في مباحث الوجود<sup>٣٢</sup> وفي مباحث العلّة والمعلول<sup>٣٣</sup>.  
فإن قلت: هلاً عَمَّمَتِ القول في القدر - وهو ضرب الحدود للشيء من حيث صفاته وآثاره في علم سابق يتبعه العين - حتّى يعمّ الماهيات الإمكانية<sup>٣٤</sup>؛ فإنّ الماهيات أيضاً حدود لموضوعاتها، تتميز بها من غيرها<sup>٣٥</sup>، وتلازمها سلوب لا تتعدّاها. وقد تقدّم أنّ كلّ ذي ماهية فهو ممكن<sup>٣٦</sup>، وأنّ الممكن مركّب الذات من الإيجاب والسلب، فيعمّ القدر كلّ ممكن، سواء كان عقلاً مجرداً، أو مثلاً معلقاً<sup>٣٧</sup>، أو

٣٢- قوله ﷺ: «قد فصلنا القول في دفع هذه الشبهة في مباحث الوجود»

في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

٣٣- قوله ﷺ: «وفي مباحث العلّة والمعلول»

في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

٣٤- قوله ﷺ: «حتّى يعمّ الماهيات الإمكانية»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «حتّى يعمّ الماهيات الإمكانية».

٣٥- قوله ﷺ: «وتتميّز بها من غيرها»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «وتتميّز من غيرها».

٣٦- قوله ﷺ: «قد تقدّم أنّ كلّ ذي ماهية فهو ممكن»

بعد ما بين أنّ الماهيات بأنفسها حدود للممكنات، تصدّى لبيان أنّها مستلزمة للحدود أيضاً؛ لأنّ كلّ ذي ماهية فهو ممكن، وكلّ ممكن فهو مركّب من الإيجاب والسلب.

٣٧- قوله ﷺ: «أو مثلاً معلقاً»

في وجه وصف المثال بالمعلق أقوال:

١- ما يلوح من شيخنا الجامع دام ظلّه، في تعليقاته على شرح المنظومة ص ١٥٧، س ٢٣ و ص ٦١٢ س ٨ حيث قال: «و هي مثل معلقة قبال المثل الكلية التي هي أرباب الأنواع» انتهى.

فإنّه يستظهر منه أنّ المثال المعلق سمّي معلقاً لعدم كليّته، ولأرباب أنّ الكلية في المقام بمعنى السعة الوجوديّة. ويبدو أنّ الوجه في عدم سعة المثال المعلق هو أنّه محدود بالشكل والمقدار

طبيعة مادية، ويكون العلم السابق الذي يتقدّر به الشيء علماً ذاتياً.

وبالجملة: يكون القدر بحسب العين هو التعيّن المنتزع من الوجود العيني، و التقدير هو التعيّن العلمي الذي يتبعه العين - كما أنّ المقضي هو الوجوب المنتزع من الوجود العيني، والقضاء هو الإيجاب العلمي الذي يستتبعه - سواء كان من حيث الماهية والذات أو من حيث الصفات والآثار.

قلت: كون الماهية حدّاً ذاتياً للممكن لا ريب فيه<sup>٣٨</sup>، لكنهم راعوا في بحث القدر ظاهر مفهومه<sup>٣٩</sup>، وهو الحدّ الذي يلحق الشيء في ما هو موضوع له من الصفات والآثار<sup>٤٠</sup>، دون أصل الذات، فلا يعمّ ماوراء الطوائع التي لها تعلق ما بالمادة. وغرضهم من عقد هذا البحث بيان أنّ الممكن<sup>٤١</sup> ليس مُرْحَى العنان في ما يلحق به من الصفات والآثار مستقلاً عن الواجب تعالى في ما يتّصف به أو يفعل؛ بل الأمر

ثلاً والوضع وغيرها من آثار المادة.

٢- ما قد يقال من أنّه في مقابل المثال المتصل والصور الخيالية الموجودة في صقع النفس، فالوجه في تسميته بالمعلّق كونه قائماً بذاته، بخلاف المثال المتصل القائم بالنفس المدركة لها.

٣٨- قوله ﷺ: «كون الماهية حدّاً ذاتياً للممكن لا ريب فيه»

فلا مانع عقلاً من كونها من القدر، فيعمّ القدر كلّ شيء، كالقضاء. قال في تعليقه على الأسفار ج ٦، ص ٢٩٣: «نعم! لو عمّم القدر بحيث يعمّ كلّ حدّ حتّى الحدود الماهوية، كان مثل القضاء في شموله المادي والمجرد» انتهى.

٣٩- قوله ﷺ: «ولكنهم راعوا في بحث القدر ظاهر مفهومه»

و ذلك لأنّ القدر كالقضاء مفهومان دينيان، مأخوذان من الكتاب والسنة، فلا بدّ من حملهما على ظاهر مفهوميهما.

٤٠- قوله ﷺ: «ويلحق الشيء في ما هو موضوع له من الصفات والآثار»

ضمير «هو» يرجع إلى الشيء، و ضمير له إلى «ما»، وقوله: «من الصفات» بيان لـ «ما».

٤١- قوله ﷺ: «وبيان أنّ الممكن»

أي: الممكن المادي إلّا أن يعمّم القدر لجميع الممكنات.

في ذلك إليه تعالى، فلا يقع إلّا ما قدره. وهذا قريب المعنى من قولهم: علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء.

كما أنّ غرضهم من بحث القضاء بيان أنّ الممكن لا يقع إلّا بوجوب غيري ينتهي إليه تعالى في علم سابق<sup>٢٢</sup>، وهو قريب المعنى من قولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»<sup>٢٣</sup>.

٢٢- قوله ﷺ: «ولا يقع إلّا بوجوب غيري ينتهي إليه تعالى في علم سابق»

فنفس الوجوب الغيري بما أنّه منه قضاء فعليّ له تعالى، والعلم السابق بذلك الوجوب قضاء ذاتيّ.

٢٣- قوله ﷺ: «و هو قريب المعنى من قولهم: الشيء ما لم يجب لم يوجد»

كان الأولى أن يقول: و هو قريب المعنى من قولهم: «الشيء ما لم يوجب لم يوجد»؛ فإنّ القضاء هو الإيجاب. لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ الوجوب و الإيجاب واحد حقيقة، وإنّما يختلفان بالاعتبار.

## الفصل الثالث عشر

### في قدرته تعالى<sup>١</sup>

إِنَّ من المعاني التي نعدّها من الكمالات الوجوديّة، القدرة<sup>٢</sup>. ولا تكون إلّا في الفعل دون الانفعال<sup>٣</sup>؛ فلا نعدّ انفعال الشيء عن غيره، شديداً كان أو ضعيفاً<sup>٤</sup>، قدرة.

#### ١- قوله ﷺ: «في قدرته تعالى»

يقيم فيه برهانين على قدرته تعالى فيذكر فيه أولاً صغرى البرهان الإجمالي ثم ينتقل إلى بيان ماهيّة القدرة التي عندنا، ثم يعود إلى البرهان فيذكر كبراه و باستنتاج وجود القدرة فيه تعالى يتصدّى لأن ينفي عنه تعالى ما في قدرتنا من جهات النقص وهي الشوق والإرادة. فيبيّن بذلك أنّ القدرة المجردة عن النواقص هي المبدئيّة للفعل عن علم واختيار. ثم يأتي بالبرهان التفصيلي على وجود القدرة بهذا المعنى فيه تعالى. ثم يتصدّى لدفع ما قد يورد على ذلك من الاعتراض.

#### ٢- قوله ﷺ: «إِنَّ من المعاني التي نعدّها من الكمالات الوجوديّة القدرة»

هذه صغرى لكبرى تأتي بعد ذلك، وهو قوله: «و قد تحقّق أنّ كلّ كمال وجودي في الوجود فإنّه موجود للواجب تعالى في حدّ ذاته» اعترض بينهما ببيان ماهيّة القدرة التي عندنا.

#### قوله ﷺ: «المعاني»

المعنى هنا يكون بمعنى الصفة، ولا يكون بمعنى المفهوم، كما لا يخفى.

#### ٣- قوله ﷺ: «لا تكون إلّا في الفعل دون الانفعال»

فإنّ القدرة هي المبدئيّة للفعل، كما سيصرّح بذلك بعد أقلّ من صفحة. وقد مرّ في خاتمة المرحلة التاسعة أنّ القوّة تطلق على معانٍ: الانفعال ومبدئه، والفعل الشديد ومبدئه، وأنّ القوّة بمعنى مبدء الفعل إذا قارن العلم والمشيئة تسمّى قدرة الحيوان. فكان الأولى أن يقول: القدرة قوّة، ولا تكون إلّا في الفعل.

#### ٤- قوله ﷺ: «وانفعال الشيء عن غيره، شديداً كان أو ضعيفاً»

و لا في كلِّ فعل، بل في الفعل الذي لفاعله علم به؛ فلا نسَمي مبدئيّة الفواعل الطبيعية<sup>٥</sup> العادمة للشعور قدرة لها. و لا في كلِّ فعل لفاعله علم به، بل في الفعل العلمي الذي يبعث العلم به فاعله على الفعل؛ فليست مبدئيّة الإنسان مثلاً لأفعاله الطبيعية البدئية قدرة، وإن كان له علم بها، بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنّه خير له<sup>٦</sup> من حيث أنّه هذا الفاعل، بأن يتصوّره و يصدّق أنّه خير له من حيث أنّه هذا الفاعل<sup>٧</sup>.

و لازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه<sup>٨</sup>، فإنّ

٥ الأول كما في شمع المسئل، و الثاني كما في الحديد.

٦ قوله ﷺ: «فلا نسَمي مبدئيّة الفواعل الطبيعية»

الفاء كسابقتها نحتمل السببية، كما نحتمل التفريع. و لعلّ الأول أظهر. و هكذا في قوله بعد سطرين: «فليست مبدئيّة الإنسان».

٧ قوله ﷺ: «بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنّه خير له»

المراد من العلم هنا التصديق، سواء كان بقيناً أم ظناً، و سواء كان مطابقاً للواقع أم غير مطابق له. يدلّ على ذلك تفسيره بقوله «بأن يتصوّره و يصدّق أنّه خير له».

٨ قوله ﷺ: «من حيث أنّه هذا الفاعل»

فيد الحجيّة لإخراج ما إذا كان الفعل للفاعل خيراً و علم الفاعل بكونه خيراً و لكن لامن حيث أنّه هذا الفاعل، كالإنسان في أفعاله الطبيعية البدئية، حيث إنّ النفس في مرتبة القوى الطبيعية هي الفاعل لتلك الأفعال، و هي بمرتبها المجردة - لا بمرتبها الطبيعية، حيث إنّها عادمة للشعور - تعلم أنّ هذه الأفعال خيرٌ لها.

٨- قوله ﷺ: «ولازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه»

مراده أنّ لازم علم الفاعل بكون الفعل خيراً له العلم بكونه كمالاً له، و إذا علم بكونه كمالاً له اقتضاه بنفسه، فإنّ الذي يبعث الفاعل على الفعل هو علمه بكون الفعل كمالاً له، سواء طابق الواقع أم لم يطابق؛ فإنّ العلم و التصديق بكون فعل خيراً كما يمكن أن يطابق الواقع يمكن أيضاً أن لا يطابقه. و إذا علم الفاعل العلمي بكون الفعل كمالاً اقتضاه بنفسه.

خير كلّ نوع هو الكمال المترتب عليه، والطبيعة النوعية هي المبدء المقتضي له<sup>٩</sup>. وإذا فرض أنّه عالم بكونه خيراً له وكمالاً يقتضيه، انبعت الفاعل إليه بذاته<sup>١٠</sup>، لا بإيجاب مقتض غيرِه و تحميلة عليه، فلا قدرة مع الإيجاب<sup>١١</sup>، والقادر مختار، بمعنى أنّ الفعل إنّما يتعيّن له<sup>١٢</sup> بتعيين منه، لا بتعيين من غيره.

ثمّ إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً، أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل؛ فالخير محبوب مطلقاً، مشتاق إليه إذا فقد<sup>١٣</sup>. وهذا الشوق كيفية نفسانية غير العلم السابق

#### ٩- قوله ﷺ: «الطبيعة النوعية هي المبدء المقتضي له»

فإنّ الطبيعة النوعية، وهي الصورة النوعية، هي الكمال الأول، وهي مبدء لجميع الكمالات الثانية التي لها من الأعراض اللاحقة لها. غاية الأمر أنّها إذا لم تكن واجدة للعلم والشعور كانت فاعلاً لها موجباً، وإذا كانت واجدة للعلم كانت فاعلاً لها مختاراً.

#### قوله ﷺ: «المقتضي»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «المتقضي»

#### ١٠- قوله ﷺ: «انبعت الفاعل إليه بذاته»

وهذا هو الاختيار. فإنّ الاختيار عنده هو الانبعاث الحاصل من العلم بكون الفعل خيراً.

#### ١١- قوله ﷺ: «فلا قدرة مع الإيجاب»

الفاء تحتمل السببية والتفريع.

#### ١٢- قوله ﷺ: «القادر مختار، بمعنى أنّ الفعل إنّما يتعيّن له»

تلويح إلى أنّ الاختيار ليس - كما فسره جمهور المتكلمين - بمعنى تساوى نسبة الفاعل إلى الفعل والترك حتّى ينافي وجوب المعلول بالعلّة التامة وبالقياس إليه، بل الاختيار إنّما هو بمعنى وجوب الفعل بإيجاب نفس الفاعل، لا بإيجاب من مجبر.

#### ١٣- قوله ﷺ: «فوالخير محبوب مطلقاً، مشتاق إليه إذا فقد»

أي: فإنّ الخير محبوب سواء كان موجوداً أم مفقوداً، ويطلبه الإنسان إذا كان مفقوداً. ففي كلامه إشعار إلى ما بين الحبّ والشوق من الفرق من جهة المتعلّق، حيث إنّ الحبّ يتعلّق بالموجود والمفقود، والشوق لا يتعلّق إلّا بالمفقود. هذا.

والشوق هو نزوع النفس إلى الشيء، وهو من ثمرات الحبّ وآثاره.

قطعاً. وأعقب ذلك الإرادة؛ وهي كيفية نفسانية غير العلم السابق و غير الشوق قطعاً؛ و بتحققها يتحقق الفعل، الذي هو تحريك العضلات بواسطة القوة العاملة المنبئة فيها.

هذا ما يكشف البحث عن القدرة التي عندنا من القيود التي فيها، وهي المبدئية للفعل، و العلم بأنه خير للفاعل علماً يلزم كونه مختاراً في فعله، و الشوق إلى الفعل، و الإرادة له. و قد تحقق<sup>١٤</sup> أن كل كمال وجودي في الوجود فإنه موجود للسوابج تعالى في حد ذاته، فهو تعالى عين القدرة الواجبية؛ لكن لا سبيل لتطرق الشوق إليه<sup>١٥</sup>، لكونه كيفية نفسانية تلازم الفقد، و الفقد يلزم النقص، و هو تعالى منزّه عن كل نقص و عدم.

و كذلك الإرادة، التي هي كيفية نفسانية غير العلم و الشوق، فإنها ماهية ممكنة، و الواجب تعالى منزّه عن الماهية و الإمكان.

على أن الإرادة بهذا المعنى<sup>١٦</sup> هي مع المراد<sup>١٧</sup> إذا كان من الأمور الكائنة الفاسدة،

١٤- قوله ﷺ: «قد تحقق»

كما مر في الفصل الرابع.

١٥- قوله ﷺ: «لا سبيل لتطرق الشوق إليه»

بأن يكون عين ذاته؛ فإن كون القدرة من صفات الذات يستلزم كون مقدماتها أيضاً كذلك.

و هذا الذي ذكرناه جار في الإرادة أيضاً.

و من هنا كان إثبات الإرادة الذاتية له تعالى مستلزماً لإثبات الماهية و التغير له تعالى.

قوله ﷺ: «إليه»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «عليه».

١٦- قوله ﷺ: «والإرادة بهذا المعنى»

أي: بالمعنى الذي تكون بحسبه كيفية نفسانية حاصلة بعد العلم و الشوق و متقدمة على الفعل.

١٧- قوله ﷺ: «هي مع المراد»

أي: معية زمانية. فلا ينافي تقدّمها على المراد رتبة بمعنى التقدّم بالطبع، من جهة أنها من

العلل الناقصة لوجوده.

لا توجد قبله ولا تبقى بعده؛ فأتصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغير الموصوف، و هو محال.

فتحصل أن القدرة المجردة عن النواقص والأعدام، هي كون الشيء مبدءاً فاعلياً للفعل عن علم بكونه خيراً واختياراً في ترجيحه؛ والواجب تعالى مبدء فاعلي لكل موجود بذاته<sup>١٨</sup>، له علم بالنظام الأصلح في الأشياء بذاته، وهو مختار في فعله بذاته، إذ لا مؤثر غيره يؤثر فيه<sup>١٩</sup>؛ فهو تعالى قادر بذاته. وما أوردناه من البيان يجري في العقول المجردة أيضاً.

فإن قلت: ما سلكتموه من الطريق لإثبات القدرة للواجب تعالى خلو عن إثبات الإرادة، بما هي إرادة، له<sup>٢٠</sup>، والذي ذكروه في تعريف القدرة، من أنها<sup>٢١</sup> كون الشيء بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، يتضمن إثبات الإرادة صفة ذاتية للواجب<sup>٢٢</sup> مقومة للقدرة، غير أنهم فسروا الإرادة الواجبية بأنها علم بالنظام

١٨- قوله ﷺ: «الواجب تعالى مبدء فاعلي لكل موجود بذاته»

شروع في البرهان الثاني لإثبات قدرته تعالى.

١٩- قوله ﷺ: «هو مختار في فعله بذاته، إذ لا مؤثر غيره يؤثر فيه»

كان الأولى التعليل بما مر منه قبل صفحة، من أن الفاعل العالم بكون الفعل كملاً وخيراً ينبعث إليه بنفسه، لا بإيجاب مقتض غيره؛ فإنه عند ذاك يتم قوله. وما أوردناه من البيان يجري في العقول المجردة أيضاً.

وأما هذا البيان فقد يناقش فيه بأن العقول المجردة لا يصدق في حقها، أنه لامؤثر غيرها يؤثر فيها.

٢٠- قوله ﷺ: «خلو عن إثبات الإرادة بما هي إرادة له»

قوله «له» متعلق بالإثبات.

٢١- قوله ﷺ: «من أنها»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بأنها».

٢٢- قوله ﷺ: «يتضمن إثبات الإرادة صفة ذاتية للواجب».



## الأصلح ٢٣.

قلت: ما ذكروه في معنى القدرة يرجع إلى ما أوردناه في معناها<sup>٢٢</sup> المتضمن للقيود الثلاثة: المبدئية والعلم والاختيار، فما ذكروه في معنى قدرته تعالى حق، وإنما الشأن كل الشأن في أخذهم علمه تعالى مصداقاً للإرادة، ولا سبيل إلى إثبات ذلك، فهو أشبه بالتسمية.

فإن قلت<sup>٢٥</sup>: من المجاز أن يكون لوجود .....

✽ أما تضمنه الإرادة، فلأن المشيئة هي الإرادة، كما يظهر من قوله الآتي: «الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلا بإرادة ومشية، والواجب تعالى فاعل مختار، فله إرادة لفعله» انتهى. وأما أخذها كصفة ذاتية فلأن كون القدرة صفة ذاتية وهي متقومة بالإرادة لا يتم إلا بأن تكون الإرادة أيضاً صفة ذاتية. فقله: «مقومة للقدرة» من قبيل الوصف المشعر بالعلية.

٢٣- قوله ﷺ: «غير أنهم فسروا الإرادة الواجبية بأنها علم بالنظام الأصلح»

قال صدر المتألهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ١١٤:

«و أما إرادة الله، فعند الحكماء، هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأنتم الأكمل، فإن هذا العلم، من حيث إنه كاف في وجود النظام الأنتم و مريح لطرف وجودها على عدمها، إرادة، والعلم فينا أيضاً إذا تأكد بصير سبباً للوجود الخارجي، كالماشي على شاطئ جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سبباً لسقوطه. و من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب وإخبار المخبر الصادق، فلا يستبعد أن يكون العلم الأولي سبباً لوجود الكائنات.» انتهى.

٢٤- قوله ﷺ: «يرجع إلى ما أوردناه في معناها»

حيث إنهم دلوا على مبدئية الفعل بقولهم «فعل» وعلى العلم بقولهم «شاء»؛ فإن المشيئة وإن كانت هي الإرادة، إلا أنهم فسروا الإرادة بالعلم، والجملة تدل على الاختيار، مضافاً إلى أن العلم أيضاً يلزم الاختيار، كما سيصرح ﷺ به بعد صفحة بقوله: «و ليس هناك إلا العلم و ما يلزمه من الاختيار». فتفسيرهم للقدرة يرجع إلى ما ذكره ولكن بعد تطويل ما أشبهه بالأكل عن القفا، حيث أخذوا الإرادة في تفسير القدرة و فسروها بالعلم.

٢٥- قوله ﷺ: «فإن قلت»

واحد ما<sup>٢٤</sup> بحسب نشأته المختلفة ماهيات مختلفة و مراتب متفاوتة؛ كالعلم، فإن علمنا إذا تعلق بالخارج من<sup>٢٧</sup> هو كيف نفساني؛ وإذا تعلق بنفوسنا جوهر نفساني؛ و علم العقل بذاته جوهر عقلي؛ و علم الواجب بذاته واجب بالذات؛ و علم الممكن بذاته ممكن بالذات. فكون الإرادة التي فينا كيفاً نفسانياً، لا يدفع كون إرادة الواجب لفعله هو علمه الذاتي.

ثم إن من المسلم أن الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلا بإرادة ومشية<sup>٢٨</sup>، و الواجب تعالى فاعل مختار، فله إرادة لفعله؛ لكن الإرادة التي فينا، وهي كيف النفساني، غير متحققة هناك، وليس هناك إلا العلم و ما يلزمه من الاختيار، فعلمه تعالى هو إرادته. فهو تعالى يريد بما أنه عالم بعلمه الذي هو عين ذاته. قلت: الذي تنسلّم أن الفاعل المختار من الحيوان لا يفعل ما يفعل إلا عن علم بمصلحة الفعل<sup>٢٩</sup> و إرادة بمعنى كيف النفساني؛ و أن الواجب تعالى لا يفعل ما يفعل

٢٤ لا يخفى عليك: أن لكلام المعترض مرحلتين. ففي المرحلة الأولى يثبت إمكان تحقق الإرادة فيه تعالى بتجويز كونها من نسخ الوجود لا الماهية. و في المرحلة الثانية يثبت تحققها فيه تعالى، من جهة أن الاختيار و هي القدرة متقومة بها. ٢٥- قوله ﷺ: «من الجائز أن يكون لوجود واحد ما»

أي: لحقيقة واحدة و نسخ واحد، لا لوجود واحد شخصي. و حاصل مراد المعترض: أن الإرادة كالعلم نحو الوجود، و ليست من الماهيات. فكما أن الوجود أو العلم قد يكون واجباً و قد يكون ممكنأ، و الممكن قد يكون جوهرأ و قد يكون عرضأ، فكذلك الإرادة.

٢٧- قوله ﷺ: «فإن علمنا إذا تعلق بالخارج من» هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «الذي إذا تعلق بالخارج من».

٢٨- قوله ﷺ: «وإرادة و مشية»

يلوح منه أن الإرادة و المشية مترادفتان.

٢٩- قوله ﷺ: «لا يفعل ما يفعل إلا عن علم بمصلحة الفعل»

إلا عن علم بمصلحة الفعل. وأما أن هذا العلم الذي هناك وجوده وجود الإرادة والمشية، وإن لم يكن ماهيته هي كيف النفساني، فغير مسلم. نعم لنا أن ننزع الإرادة من مقام الفعل، كسائر الصفات الفعلية، كما تقدّمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل<sup>٣٠</sup>، وسيجيء<sup>٣١</sup>.

وبالجملة! لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح؛ فإن المراد بمفهومها، إما هو الذي عندنا، فهو كيفية نفسانية مغايرة للعلم؛ وإما مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم بأن الفعل خير، فلا نعرف للإرادة مفهوماً كذلك. ولذا قدّمنا أن القول بأنّ علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن إرادة منه، أشبه بالتسمية.

ولا ينبغي أن يقاس الإرادة بالعلم الذي يقال: إنه كيفية نفسانية، ثم يجرد عن الماهية ويجعل حيثية وجودية عامة؛ موجودة للواجب تعالى وصفاً ذاتياً هو عين الذات. وذلك لأننا ولو سلّمنا<sup>٣٢</sup> أنّ بعض مصاديق العلم هو العلم الحسولي كيف نفسي، فبعض آخر من مصاديقه هو العلم الحسوري جوهر أو غير ذلك؛ وقد تحقّق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة<sup>٣٣</sup>، وصف وجودي غير مندرج

﴿أي: لا يفعل ما يفعل من أفعاله الاختيارية، كما هو مقتضى كون الفاعل فاعلاً مختاراً.﴾

٣٠- قوله ﷺ: «وكما تقدّمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل»

في الفصل العاشر.

٣١- قوله ﷺ: «سيجيء»

في آخر هذا الفصل.

٣٢- قوله ﷺ: «ولو سلّمنا»

التعبير: «لو» للدلالة على ما مرّ منه مراراً تبعاً لصدر المتألمين قدّس سرهما، من إنكار كون العلم الحسولي كيفاً نفسانياً.

٣٣- قوله ﷺ: «قد تحقّق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة»

تحت مقولة، منتزع عن الوجود بما هو وجود؛ فللعلم معنى جامع يهدي إليه التحليل، وهو حضور شيء لشيء.

فان قلت: لو كانت الإرادة لا يعرف لها معنى إلا الكيفية النفسانية التي في الحيوان، فما بالها تنتزع من مقام الفعل ولا كيفية نفسانية هناك<sup>٣٣</sup>؟ فهو الشاهد على أن لها معنى أوسع من الكيفية النفسانية، وأنها صفة وجودية، كالعلم.

قلت: اللفظ كما يطلق ويراد به معناه الحقيقي، كذلك يطلق ويراد به لوازم المعنى الحقيقي وآثاره المنفردة عليه، توسعاً<sup>٣٥</sup>. والصفات المنتزعة من مقام الفعل لما كانت قائمة بالفعل حادثة بمحدث الفعل متأخرة بالذات عن الذات القديمة بالذات، استحالة أن يتصف بها<sup>٣٦</sup> الذات الواجبة بالذات، سواء كان الاتصاف بنحو العينية أو بنحو العروض<sup>٣٧</sup>، كما تبين.....

❦ وكذا المفهوم الصادق على الواجب والممكن.

قوله ﷺ: «قد تحقق»

تقدم في الفصل الأول من المرحلة السادسة، والفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

٣٤- قوله ﷺ: «فما بالها تنتزع من مقام الفعل ولا كيفية نفسانية هناك»

يعني: ليس كل فعل كيفاً نفسانياً؛ وإلا فبعض الفعل كيف نفساني، كما لا يخفى.

٣٥- قوله ﷺ: «وتوسعاً»

أي: مجازاً، ولكن لا بنحو المجاز في الكلمة كما يذهب إليه الجمهور، بل على نحو الحقيقة الإدعائية التي يذهب إليها السكاكي. فإن الحق أن المعاني المجازية تستعمل فيها الألفاظ على أنها حقائق ادعائية. وهو السر في حسن المجازات وجودة الاستعارات وفضلها على الحقائق.

٣٦- قوله ﷺ: «أن يتصف بها».

هذا هو الصحيح، دون ما في النسخ من قوله: «أن يتصف به».

٣٧- قوله ﷺ: «سواء كان الاتصاف بنحو العينية أو بنحو العروض»

أما استحالة العينية، فللزوم كون الذات حادثة متأخرة عن نفسها. فإن الصفات الفعلية تتوقف

في ما تقدّم<sup>٣٨</sup>، إلا أن يراد بها لوازم المعنى الحقيقي<sup>٣٩</sup> و آثاره المتفرعة عليه، توسعاً. فالرحمة - مثلاً - فيما عندنا تأثر وانفعال نفساني من مشاهدة مسكين محتاج إلى كمال، كالعافية والصحة والبقاء؛ ويترتب عليه أن يرفع الراحم حاجته وفاقته؛ فهي صفة محمودة كمالية. ويستحيل عليه تعالى التأثر والانفعال، فلا يتصف بحقيقة معناها؛ لكن تنتزع من ارتفاع الحاجة والتلبس بالفنى<sup>٤٠</sup> مثلاً أنها رحمة، لأنه من لوازمها. و إذ كان رحمة، لها نسبة إليه تعالى، اشتق منها صفة الرحيم<sup>٤١</sup> صفة فعل له تعالى. و

على وجود الفعل، و هو حادث متأخر عن الواجب تعالى.

و أما استحالة العروض، فللزوم التغير في ذاته تعالى و كونها ذات قوة و استعداد.

٣٨- قوله ﷺ: «كما تبين في ما تقدم»

في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

٣٩- قوله ﷺ: «إلا أن يراد بها لوازم المعنى الحقيقي»

لا يخفى ما في هذا الاستثناء؛ فإن ظاهره أن الذات تتصف بالصفات الفعلية إذا أريد منها لوازم المعنى الحقيقي، مع أنه ليس كذلك؛ فإن لازم الرحمة مثلاً و هو ارتفاع الحاجة، ينتزع من الفعل، و لازم الإرادة أيضاً هو الفعل.

و يبدو أنه كان في خاطره الشريف أمر آخر، و هو أن الصفات التي هي كصفات نفسانية تستلزم انفعالات في الموصوف كالإرادة و الرحمة، يستحيل أن يتصف بها الواجب تعالى. إلا أن يراد منها لوازم معناها، و عند ذلك يمكن أن يتصف بها الواجب أتصافه بصفات الفعل، فإن لوازم تلك الصفات هي الأفعال أو الشؤون المنتزعة عنها.

٤٠- قوله ﷺ: «تنتزع من ارتفاع الحاجة و التلبس بالفنى».

أي: ارتفاع حاجة المرحوم و تلبسه بالفنى بسبب رحمته تعالى.

٤١- قوله ﷺ: «و إذ كان رحمة لها نسبة إليه تعالى اشتق منها صفة الرحيم»

و هذا ما أشرنا إليه سابقاً، من أن ألفاظ صفات الفعل كلها من صيغ النسبة؛ فالرحيم بمعنى المنسوب إلى الرحمة، لا المتصف بالرحمة.

الأمر على هذا القياس.

و الإرادة المنسوبة إليه تعالى منتزعة من مقام الفعل، إما من نفس الفعل<sup>٤٢</sup> الذي يوجد في الخارج، فهو إرادة، ثم إيجاب، ثم وجوب<sup>٤٣</sup> ثم إيجاد، ثم وجود، وإما من حضور العلة التامة للفعل<sup>٤٤</sup>، كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل: إنه يريد كذا فعلاً.

﴿ قوله ﷻ: «إِذَا كَانَ رَحْمَةً لَهَا نَسَبَةٌ إِلَيْهِ تَعَالَى»

بل هي نفس النسبة، على ما مر في الفصل الأول من المرحلة الثامنة، من أن المعلوم عين الربط بعلمته.

﴿ قوله ﷻ: «مِنْهَا».

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «منه».

٤٢- قوله ﷻ: «مَنْتَزَعَةٌ مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ، إِمَّا مِنْ نَفْسِ الْفِعْلِ»

فإن الإرادة لما كانت الجزء الأخير من العلة التامة، لزمها أمران:

١- تحقق الفعل بعدها.

٢- تمامية العلة وحضور العلة التامة بها.

فيتمكن إطلاقها عليه تعالى وإرادة أحد اللازمين.

٤٣- قوله ﷻ: «ثُمَّ إِيْجَابٌ ثُمَّ وَجُوبٌ»

رجوع إلى ما مر منه في تنبيه الفصل الخامس من المرحلة الرابعة، من أن الوجوب السابق على الوجود منتزع من وجود المعلوم. وقد مر ما فيه، و أن الحق انتزاعه من الماهية باعتبار حضور علمتها التامة.

٤٤- قوله ﷻ: «وَإِمَّا مِنْ حَضُورِ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ لِلْفِعْلِ»

أي: من العلة التامة بما هي علة تامة للفعل. ولما كانت علمته تعالى من صفات الفعل، فهي عين الفعل. ولكن الفرق بين هذا الوجه والوجه الأول أن الإرادة في الوجه الأول منتزعة عن نفس الفعل، وعلى هذا الوجه منتزعة عنه بما أنه مصداق لعلمته تعالى.



## الفصل الرابع عشر

في أَنَّ الواجب تعالى مبدء لكل ممكن موجود<sup>١</sup> و هو المبحث  
المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال<sup>٢</sup>

١- قوله ﷺ: «في أَنَّ الواجب تعالى مبدء لكل ممكن موجود»

أي: في عموم قدرته تعالى؛ فَإِنَّ مبدئيته تعالى قدرته، كما مرّ في الفصل السابق.  
و يدلّ على ذلك مساوقة ما جاء في هذا الفصل لما جاء في الفصل السادس من المرحلة  
الثانية عشرة من بداية الحكمة، وهو فصل عنوانه «قدرته تعالى».

و لما كانت المبدئية بمعنى الفاعلية، كان هذا الفصل في معنى ما مرّ في الفصل الثامن من  
المرحلة الثامنة، من أَنَّهُ لا مؤثّر في الوجود إِلَّا الله؛ إِلَّا أَنَّ العنوانين اختلفا لما أَنَّ البحث هنا في  
قدرته تعالى، و قدرته هو مبدئيته، بينما كان البحث هناك في العلّة الفاعلة و هو المؤثّر و المفتضي.  
يدلّ على ما ذكرنا أَنَّ البرهانيين اللذين استدلّ بهما لإثبات الحكم هنا هما نفس البرهانيين  
الذين استدلّ بهما للحكم هناك.

و لعلّ الغرض الأوّل من عقد هذا الفصل إثبات عموم قدرته تعالى للأفعال الاختيارية  
الصادرة من الإنسان و أمثاله.

قال شيخنا المحقّق - دام ظلّه - في التعليقة: «الفرض الأصلي من هذا الفصل هو تبين نسبة  
أفعال الإنسان الاختيارية إلى الواجب تبارك و تعالى، و كيفية تعلق إرادته بها، و حلّ مسألة الجبر  
و التفويض و الأمر بين الأمرين» انتهى.

٢- قوله ﷺ: «هو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته تعالى للأفعال»

أي للأفعال الاختيارية.

فلما كان القوم يرون الإرادة مقومة للقدرة، و كان الخصم يتوهم أَنَّ شمول إرادته تعالى  
للأفعال الاختيارية يستلزم الجبر، عبّروا عن هذا المبحث بشمول إرادته للأفعال.  
ولا يخفى: أَنَّ كلام المصنّف ﷺ هذا يؤيد ما ذكرناه في التعليقة السابقة، من أَنَّ الغرض الأوّل  
من عقد هذا الفصل إثبات شمول قدرته تعالى للأفعال الاختيارية الصادرة من الإنسان و أمثاله.



الذي حققته الأصول الماضية، هو أن الأصل من كل شيء وجوده؛ وأن الموجود ينقسم إلى واجب بالذات وغيره؛ وأن ما سوى الواجب بالذات - سواء كان جوهرًا أو عرضًا، وبعبارة أخرى؛ سواء كان ذاتًا أو صفةً أو فعلًا - له ماهية ممكنة بالذات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم؛ وأن ما شأنه ذلك يحتاج في تلبسه بأحد الطرفين من الوجود والعدم إلى مرجح يعين ذلك ويوجبه، وهو العلة الموجبة. فما من موجود ممكن إلا وهو محتاج في وجوده حدوثًا وبقاءً إلى علة توجب وجوده وتوجده، واجبة بالذات، أو منتبهة إلى الواجب بالذات؛ وعلة علة الشيء، علة لذلك الشيء.

فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات<sup>٣</sup>، حتى الأفعال الاختيارية، إلا وهو فعل الواجب بالذات، معلول له بلا واسطة، أو بواسطة، أو وسائط. ومن طريق آخر<sup>٤</sup>؛ قد تبين في مباحث العلة والمعلول<sup>٥</sup>؛ أن وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجود رابط، غير مستقل، مستقوّم بوجود العلة؛ فالوجودات الإمكانية - كاثنة ما كانت - روابط بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات، غير مستقلة عنه، محاطة له، بمعنى ما ليس بخارج<sup>٦</sup>. فما في الوجود إلا ذات واحدة مستقلة، به

٣- قوله ﷺ: «فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات»

قوله: «سوى» صفة لما قبله، لا استثناء عنه. كما لا يخفى.

٤- قوله ﷺ: «و من طريق آخر»

قد مرّ هذا البرهان والبرهان السابق في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة. وقد تعرّضنا في بعض تعاليفنا هناك لوجوه الفرق بين البرهانيين. فراجع.

٥- قوله ﷺ: «وقد تبين في مباحث العلة والمعلول».

الفصل الأول من المرحلة الثامنة.

٦- قوله ﷺ: «محاطة له بمعنى ما ليس بخارج»

تتقوم هذه الروابط و تستقلّ. فالذوات و ما لها من الصفات و الأفعال أفعال له<sup>٧</sup>. فهو تعالى فاعل قريب لكل فعل و لفاعله. و أمّا الاستقلال المتراعى من كلّ علّة إمكانيّة بالنسبة إلى معلولها، فهو الاستقلال الواجب الذي لا استقلال دونه بالحقيقة. و لا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً<sup>٨</sup>، كما يفيد هذا البرهان، و بين كونه فاعلاً

﴿ لا إحاطة الماء بالبدن فيمن ارتمس في الماء. و يمكن تقريبه إلى الذهن بتشبيهه بإحاطة الروح بالبدن، و إحاطة الدائرة بدائرة أصغر منها متحد المركز معها. و ليس كمثلته شيء. قال مولانا أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه: «داخل في الأشياء لا بممازجة».

٧- قوله ﷺ: «فالذوات و ما لها من الصفات و الأفعال أفعال له»

إذ هي معلولة له و عين الربط به. فذات الإنسان و صفاته - التي منها كونه مختاراً - و أفعاله التي منها اختيار الفعل و ترجيحه، عين الربط به تعالى، إذ لا استقلال لذات الإنسان حتّى يفرض له في نفسه صفة أو فعل.

ثم لا يخفى عليك: أنّا قد أشرنا إلى أنّ الاختيار بمعناه الذي هو وصف للإنسان، أي كونه بحيث إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل، غير الاختيار بمعناه الفعل و هو ترجيح أحد الطرفين، و أنّ الأوّل وصف ذاتي له عين ذاته لا اختيار له فيه. و أمّا الثاني، فهو فعل اختياري له، و إستناده إليه على الرأي المبحوث عنه استناد للشيء إلى علته المعذرة التي قد تسمى أيضاً فاعلاً بمعنى ما به الوجود، حيث إنّ الفاعل بمعنى ما منه الوجود منحصر على هذا الرأي في ذاته تبارك و تعالى. قوله ﷺ: «فالذوات و ما لها من الصفات و الأفعال»

التعبير بالأفعال هنا مبتني على النظر المتعارف و البدوي، و أمّا على ما يقتضيه هذا البرهان، فليس هناك فاعل غيره تعالى، فلا فعل إلا فعله.

و نظير الكلام يجري في قوله: «فهو تعالى فاعل قريب لكل فعل و لفاعله».

٨- قوله ﷺ: «لا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً»

قال صدر المتألهين ﷺ في الأسفار ج ١، ص ٨٥:

«وضعوا أولاً معنى الواجب على ذلك الوجه، فإذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود، كما سنذكر على وجه التصدير. و هذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة

بعيداً، كما يفيد البرهان السابق المبني على ترتب العلل وكون علّة شيء علّة لذلك الشيء؛ فإن لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيّة<sup>٩</sup> لوجود ماهيات العلل و المعلولات على ما يفيد النظر البدوي، والقرب هو الذي يفيد النظر الدقيق.

ومن الواضح أن لا تدافع بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات والفاعل الذي هو موضوعه، كالإنسان مثلاً؛ فإنّ الفاعليّة طويلة لا عرضيّة<sup>١٠</sup>.

كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلية، والنفسية، والطباع الجسميّة، ونسبة العلّة والإفاضة والآثار إليها أولاً، فقة بما يتّوا في مقامه أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الواجب. وإنما ينسب العلّة والتأثير إلى ماسوا من المبادئ العقلية والنفسية والطبيعية من أجل أنّها شرائط ومعدّات لفيض الواحد الحق وتكرّرات لجهاات جوده ورحمته. ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصّة، حيث سلكتنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثمّ نفرق عنهم في الغايات؛ لثلا تنبو الطبايع عمّا نحن بصده في أوّل الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول، إشفاقاً بهم. انتهى.

وقال أيضاً في ج ٨، ص ٢٢٣: «... هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال. فإن قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور، لا يدفع قول المحقّقين منهم: إنّ المؤثّر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة. انتهى.

#### ٩- قوله ﷺ: «مقتضى اعتبار النفسيّة»

يشير بإتيان كلمة «اعتبار» إلى أنّ النفسيّة اعتباريّة، لا حقيقة. فالطريق الأوّل وإن كان أصله من المثائين، إلّا أنّه اختاره بعد جعل النفسيّة التي هو أساسه اعتباريّة بعد ما كانوا يرونها نفسيّة حقيقة.

ومن هنا يظهر عدم المنافاة بين النظريّن حقيقة، مع ابتناء أحدهما على كون المعلول وجوداً رابطاً والآخر على كونه موجوداً نفسيّاً؛ لأنّ النفسيّة اعتباريّة والربط حقيقي. ولا منافاة بين كون المعلول وجوداً رابطاً حقيقة ووجوداً نفسيّاً بالاعتبار.

#### ١٠- قوله ﷺ: «فإنّ الفاعليّة طويلة لا عرضيّة»

والطوليّة على الطريق الثاني من جهة أنّه تعالى فاعل مفيض، والإنسان فاعل معدّ - و واضح

وذهب جمع من المتكلمين، وهم المعتزلة ومن تبعهم، إلى أنَّ الأفعال الاختيارية مخلوقة للإنسان، ليس للواجب تعالى فيها شأن؛ بل الذي له، أن يقدر الإنسان على الفعل<sup>١١</sup>، بأن يخلق له الأسباب التي يقدر بها على الفعل، كالقوى والجوارح التي يتوصل بها إلى الفعل باختياره الذي يصحح له الفعل والترك. فله أن يترك الفعل لو أراد الوجب، وأن يأتي بالفعل ولو كرهه الواجب؛ ولا صنع للواجب في فعله. على أنَّ الفعل لو كان مخلوقاً للواجب تعالى<sup>١٢</sup> كان هو الفاعل له، دون الإنسان؛ فلم يكن معنى لتكليفه بالأمر والنهي، ولا للوعد والوعيد، ولا لاستحقاق الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ولا فعل ولا ترك للإنسان<sup>١٣</sup>.

﴿أَنَّ المَعْدَّ ليس في رتبة الفاعل، بل دونه في المرتبة - فلا تدافع بينهما مع كونهما قريبين، و إنما يحصل التدافع لو كان كلاهما فاعلاً مفيضاً.

و الطولية في الطريق الأول - بعد كون الإنسان فيه مفيضاً كالواجب تعالى - من جهة أنَّ الإنسان فاعل مفيض قريب و الله تعالى فاعل مفيض بعيد.

١١- قوله ﷻ: «يقدر الإنسان على الفعل»

قال في المعجم الوسيط: «أقدره الله تعالى على الأمر: قواه عليه».

١٢- قوله ﷻ: «على أنَّ الفعل لو كان مخلوقاً للواجب تعالى»

يظهر من تعبيره بـ «على» وكذا من ما سيأتي، من قوله: «و أما تعلق الإرادة الواجبية بالفعل إلى آخره» أنَّ في الفقرة السابقة استدلالاً من المعتزلة على ما ذهبوا إليه، وهو تمسكهم باختيار الإنسان، وأنه لا يجامع إرادة الواجب تعالى، وإن لم تكن تلك الفقرة ظاهرة في كونها بياناً للاستدلال. قال في الفصل السادس من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة عند نقل كلامهم: «وأفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة لنفس الإنسان، لأنها منوطة باختياره، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ولو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له، كان الإنسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه. فأفعال الإنسان الاختيارية خارجة عن تعلق القدرة» انتهى.

١٣- قوله ﷻ: «ولا فعل ولا ترك للإنسان»

الواو حالية.

على أن كونه تعالى فاعلاً للأفعال الاختيارية، وفيها أنواع القبائح والشرور - كالكفر والجحود وأقسام المعاصي والذنوب - ينافي تنزهه ساحة العظمة والكبرياء عما لا يليق بها.

و يدفعه أن الأفعال الاختيارية أمور ممكنة<sup>١٤</sup>؛ و ضرورة العقل قاضية<sup>١٥</sup> أن الماهية الممكنة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، لا تخرج من حاق الوسط إلى أحد الطرفين إلا بمرجح يوجب لها ذلك، وهو العلة الموجبة. و الفاعل من العلل، و لا معنى لتساوي نسبة الفاعل التام الفاعلية - الذي<sup>١٦</sup> معه بقية أجزاء العلة التامة - إلى الفعل والترك، بل هو موجب للفعل. و هذا الوجوب الغيري منتبه إلى الواجب بالذات. فهو العلة الأولى للفعل. و العلة الأولى علة للمعلول الأخير، لأن علة علة الشيء علة لذلك الشيء.

فهذه أصول ثابتة مبيّنة في الأبحاث السابقة.

و المستفاد منها أن للفعل نسبة إلى الواجب تعالى بالإيجاد، و إلى الإنسان مثلاً<sup>١٧</sup>

١٤- قوله ﷺ: «يدفعه أن الأفعال الاختيارية أمور ممكنة»

حاصل صدر الدفع هو إثبات استناد الأفعال الاختيارية إليه تعالى بالبرهان الأول المذكور آنفاً. ثم يتعرض لدفع الدليل الأول من أدلة المعتزلة، ثم يعود و يذكر وجهين آخرين لدفع مدعى المعتزلة، و بعد ذلك يتصدى لدفع الباقي من أدلتهم.

١٥- قوله ﷺ: «ضرورة العقل قاضية»

إشارة إلى ما مر في صدر الفصل السادس من المرحلة الرابعة من أن حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية.

١٦- قوله ﷺ: «الذي»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «التي».

١٧- قوله ﷺ: «وإلى الإنسان مثلاً»

التعبير بقوله «مثلاً» لعله من جهة عدم انحصار الفاعل المختار المكلف في الإنسان؛ فإن الجن أيضاً كذلك.

بأنه فاعل مسخر هو في عين عليّته معلول. و فاعليّة الواجب تعالى في طول فاعليّة الإنسان، لا في عرضه، حتّى تتدافعا ولا تجتمعا.

و أمّا تعلّق الإرادة الواجبيّة بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه، فإنّما تعلّقت الإرادة الواجبيّة بأن يفعل الإنسان باختياره فعلاً كذا وكذا، لا بالفعل من غير تقيّد بالاختيار. فلا يلقو الاختيار، ولا يبطل أثر الإرادة الإنسانيّة.

على أنّ خروج الأفعال الاختيارية عن سعة القدرة الواجبيّة، حتّى يريد فلا يكون ويكره فيكون، تقيّد في القدرة المطلقة التي هي عين ذات الواجب، والبرهان يدفعه.

على أنّ البرهان قائم<sup>١٨</sup> على أنّ الإيجاد وجعل الوجود خاصّة للواجب تعالى، لا شريك له فيه. ونعم ما قال صدر المتأهّلين رحمهم الله، في مثل المقام: «ولا شبهة في أنّ مذهب من جعل أفراد الناس كلّهم خالقين لأفعالهم، مستقلّين في إيجادها، أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عند الله»، انتهى ج ٦، ص ٣٧٠.

و أمّا قولهم: «إنّ كون الفعل الاختياريّ مخلوقاً للواجب تعالى لا يجامع توجيه التكليف إلى الإنسان بالأمر والنهي، ولا الوعد والوعيد على الفعل والترك، ولا استحقاق الثواب والعقاب وليس له فعل ولا هو فاعل».

فيدفعه أنّه إنّما يتمّ لو كان انتساب الفعل إلى الواجب تعالى لا يجامع انتسابه إلى

#### ١٨- قوله رحمهم الله: «على أنّ البرهان قائم»

ردّ على دعوى المعترلة بإثبات استناد الأفعال الاختيارية إلى الله تعالى من طريق البرهان الثاني المبنيّ على كون المعلول وجوداً رابطاً. كما أنّ صدر الجواب كان ردّاً عليها بإثبات استناد الأفعال الاختيارية إليه تعالى من طريق البرهان الأوّل.

قوله رحمهم الله: «على أنّ البرهان قائم»

كما مرّ في هذا الفصل، وكذا في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة.

الإنسان، وقد عرفت أن الفاعلية طولية<sup>١٩</sup>، و للفعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد، وإلى الإنسان المختار بالفعل بمعنى قيام العرض بموضوعه<sup>٢٠</sup>.  
و أما قوله، إنَّ كون أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة للواجب تعالى وفيها أنواع الشرور والمعاصي والقبائح، ينافي طهارة ساحته تعالى عن كل نقص وشين. فيدفعه<sup>٢١</sup> أن الشرور الموجودة في العالم عل ما

١٩- قوله ﷺ: «قد عرفت أنَّ الفاعلية طولية»

مراده من الطولية هنا هو كونه تعالى فاعلاً مفيضاً موجداً، و كون الإنسان فاعلاً معداً بالاختيار. كما يستفاد من الجملة اللاحقة.

٢٠- قوله ﷺ: «إلى الإنسان المختار بالقبول بمعنى قيام العرض بموضوعه»

ولا يخفى عليك: أنه على النظر الدقيق يكون قيام العرض بموضوعه ههنا من قبيل قيام المعلول بعلة المادية، التي قد يعبر عنها بالعلّة المعدّة - بالمعنى الأعم - أيضاً. فلا يكون الإنسان على هذا فاعلاً موجداً، بل معداً، وإن كان يختلف عن غيره في كونه معداً مختاراً.  
و على النظر البدوي يكون بمعنى قيام الفعل بفاعله القريب الذي يكون مسخراً لفاعل أعلى. فيكون الإنسان فاعلاً موجداً قريباً، و الواجب تعالى فاعلاً موجداً بعيداً.

قوله ﷺ: «إلى الإنسان المختار بالفعل بمعنى»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «إلى الإنسان المختار بمعنى».

٢١- قوله ﷺ: «فيدفعه»

الدفع الأول مبني على آراء أرسطو في مسألة الشرّ، من أن الشرّ قد يكون أمراً وجودياً، وأن ما في العالم من الشرّ الوجودي شرّ قليل لازم للوجودات المحدودة التي في وجودها خير كثير، و حكمته تعالى تقتضي إيجادها لخيرها الكثير؛ فما فيها من الشرّ القليل لا يكون مقصوداً إلّا بالنفع. و الدفع الثاني مبني على رأى أفلاطون فيها من أن الشرور ليست إلّا الأعدام و النقائص، و لا تحتاج إلى فاعل، و إن نسبت إلى فاعل لم تكن إلّا بالعرض.

و يدلّ على ما ذكرناه من أن أرسطو يعتقد بالشرّ العدمي، كما يعتقد بالشرّ الوجودي هو أنه يقول في ما خيره غالب: إن في ترك إيجاد شرّاً كثيراً.

سيُتَضَحَّ ٢٢ ليست إلّا أموراً فيها خير كثير و شر قليل ٢٣، ودخول شرّها القليل في الوجود تتبع خيرها الكثير. فالشر مقصود بالقصد الثاني، ولم يتعلّق القصد الأوّل إلّا بالخير.

على أنّه سيُتَضَحَّ ٢٤ أيضاً أنّ الوجود من حيث إنّهُ وجود خير لا غير، وإنّما الشرور ملحقة ببعض الوجودات ٢٥. فالذي يفيضه الواجب من الفعل وجوده الخير بذاته الطاهرة في نفسه؛ وما يلزمه من النقص و العدم لوازم تميّزه في وجوده. و التميّزات الوجوديّة لو لاها لفسد نظام الوجود، فكان في ترك الشر القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام ٢٦.

ثم لا يخفى عليك: أنّ ما ذكرناه في توضيح كلام المصنّف ﷺ مبني على ما براه هو ﷺ من اختلاف رأيي أرسطو و أفلاطون في مسألة الشرّ، وأنّ الأوّل يرى بعض الشرور وجوديّة، بخلاف الثاني الذي يعتقد بأنّ الشرّ لا يكون إلّا أمراً عدميّاً.

٢٢- قوله ﷺ: «سيُتَضَحَّ»

في الفصل الثامن عشر.

٢٣- قوله ﷺ: «ليست إلّا أموراً فيها خير كثير و شر قليل»

لا يخفى عليك: أنّه لا يتنافي ما ذكرناه آنفاً في بعض تعاليقنا من اعتقاد أرسطو بالشرور العدميّة أيضاً، لما أنّ الكلام هنا في الشرور الموجودة، كما بدّل على ذلك قوله: «فيدفعه أنّ الشرور الموجودة في العالم».

٢٤- قوله ﷺ: «سيُتَضَحَّ»

في الفصل الثامن عشر.

٢٥- قوله ﷺ: «إنّما الشرور ملحقة ببعض الوجودات»

لحقوق الأعدام بالوجودات. كما بدّل عليه قوله: «و ما يلزمه من النقص و العدم لوازم تميّزه في وجوده. فمعنى لحوق الشرور بوجودات كونها ناقصة فاقدة بعض مالها من الكمال حدوثاً أو بقاءً.

٢٦- قوله ﷺ: «فكان في ترك الشر القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام»



و ذهب جمع آخر من المتكلمين - وهم الأشاعرة و من تبعهم - إلى أن كل ما هو موجود غير الواجب بالذات<sup>٢٧</sup>، من ذات، أو صفة، أو فعل، فهو بإرادة الواجب بالذات، من غير واسطة<sup>٢٨</sup>. فالكل أفعاله؛ وهو الفاعل، لا غير<sup>٢٩</sup>.

لا يخفى عليك: أن هذه الجملة أنسب بالجواب الأول الذي هو جواب أرسطو. و يؤيده أنه أتى في بداية الحكمة في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة بما في معناه في مطاري كلمات أرسطو في هذا المقام.

٢٧- قوله ﷺ: «إلى أن كل ما هو موجود غير الواجب بالذات»

حاصل مذهبهم في هذا الباب أن الله تعالى - لكونه خالق كل شيء - فاعل لكل موجود و لآثاره و أفعاله بلا واسطة، بمعنى أنه ليس لشيء غيره تعالى تأثير في شيء، و لاله أدنى مدخلة في وجوده، فلا توقف لشيء على شيء آخر غيره تعالى. و الإنسان قادر مختار، لكن لا مدخل لإرادته و اختياره في حصول الفعل، و إنما الله تعالى يوجد الفعل مقارناً لإرادته، كما يوحد الإرادة مقارناً لشوقه، و الشوق مقارناً لتصديقه بالفائدة، و هكذا يوجد كل ما نسميه أنراً لشيء مقارناً لمؤثره. و المقارنة التي بين وجود الفعل بإيجاده تعالى و بين إرادة العبد، تسمى في اصطلاحهم بالكسب، فالفعل عندهم مخلوق للباري مكسوب للعبد. و هذا الكسب هو المصحح للثواب و العقاب. و عليه يحملون قوله تعالى: «لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت».

فما نسميه سبباً أو فاعلاً أو علّة، مجرد عادة منّا في هذه التسمية، نشأت من جريان عادة الله تعالى بإيجاد أشياء مقارناً لأشياء أخرى. و الأفعال كلها جبريّة، و إن كانت الفواعل العادية مختلفة، بعضها مختار كالإنسان، و ذلك لأن اختيار الفاعل لا دخل له في الفعل أصلاً.

٢٨- قوله ﷺ: «من غير واسطة»

أي: من غير دخالة شيء غيره تعالى، سواء أكان فاعلاً منبسطاً أم شرطاً و معداً يتوقف عليه المعلول. فنفي الواسطة في كلامهم بمعنى نفي مطلق العلّة. و هذا بخلاف نفي الواسطة في طريقة الراشخين فإنّه كان بمعنى نفي الفاعل المفيض فقط؛ فإنهم يرون الإنسان و سائر الأسباب شرائط، يتوقف عليها وجود الأفعال و المسببات توقف المعلول على شرطه.

٢٩- قوله ﷺ: «هو الفاعل، لا غير»

و لازم ذلك<sup>٣٠</sup> أولاً: ارتفاع العلوية و المعلولية من بين الأشياء<sup>٣١</sup>، و كون استتباع الأسباب للمسببات لمجرد العادة<sup>٣٢</sup>، أي أن عادة الله جرت على الإتيان بالمسببات عقيب الأسباب، من غير تأثير من الأسباب في المسببات، و لا توقف من المسببات على الأسباب.

و يستندون في ذلك إلى ما ورد في الآيات و الروايات من أنه تعالى خالق كل شيء. مثل:

قوله تعالى «ذلکم الله ربکم لا إله إلا هو خالق کل شيء» (الانعام ١٠٢)

و قوله تعالى: «قال الله خالق کل شيء» و هو الواحد القهار (الرعد ١٦)

و قوله تعالى: «الله خالق کل شيء» و هو على كل شيء وكيل (الزمر ٦٢)

و قوله تعالى «ذلکم الله ربکم خالق کل شيء لا إله إلا هو» (غافر ٦٢)

و قوله تعالى: «هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى» (الحشر ٢٤).

قوله ﷻ: «هو الفاعل لا غيره»

أي: ليس غيره فاعلاً، على الإطلاق، لا فاعلاً بمعنى ما منه الوجود، و لا فاعلاً بمعنى ما به الوجود، كما ليس فاعلاً قريباً و لا فاعلاً بعيداً.

٣٠- قوله ﷻ: «ولازم ذلك»

أي: لازم نفي الفاعلية عن غيره تعالى.

ثم لا يخفى عليك: أن الأشاعرة يلتزمون بهذه اللوازم، فيفسرون العلوية بجريان عادة الله تعالى على خلق ما نسّمها مسببات عقيب ما نسّمها أسباباً، و يعدّون الإنسان مجبوراً في أفعاله.

فاللوازم المذكورة نفس ما اعترفوا به من اللوازم.

٣١- قوله ﷻ: «وارتفاع العلوية و المعلولية من بين الأشياء»

سواء أ فسرت العلوية في الأشياء - غيره تعالى - بكونها فواعل مفيضة، كما هو مذهب المشائين، أم فسرت بكونها فواعل معدة بمعنى ما به الوجود، كما هو مذهب الراسخين في العلم، على حدّ تعبير صدر المتألهين ﷻ.

٣٢- قوله ﷻ: «وكون استتباع الأسباب للمسببات لمجرد العادة»

فالأسباب عندهم إنما هي أسباب عادية، و ليست بأسباب حقيقية؛ إذ لا تأثير لها مطلقاً.

و ثانياً: كون الأفعال التي تعدّ أفعالاً اختيارية، أفعالاً جبرية<sup>٣٣</sup> لا تأثير لإرادة فواعلها ولا لاختيارهم فيها<sup>٣٤</sup>.

و يدفعه أنّ انتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالإيجاد لا ينافي انتسابه إلى غيره من الوسائط و الانتساب طولي<sup>٣٥</sup> لا عرضي، كما تقدّم توضيحه. و حقيقة وساطة الوسائط ترجع إلى تقيّد وجود المسبّب بقيود مخصّصة لوجوده<sup>٣٦</sup>؛ فإنّ ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضاً و طولاً يجعل الجميع واحداً<sup>٣٧</sup> يتقيّد بعض أجزائه

٣٣- قوله ﷺ: «كون الأفعال التي تعدّ أفعالاً اختيارية أفعالاً جبرية»

فإنّهم و إن كانوا يعدّون الإنسان فاعلاً مختاراً ذا إرادة، و لكنّ الأفعال كلّها عندهم جبرية، لعدم استناد الأفعال إلى اختيار الفاعل و إرادته بوجه من الوجوه.

٣٤- قوله ﷺ: «لا تأثير لإرادة فواعلها ولا لاختيارهم فيها»

الإرادة هو العزم و الإجماع و القصد إلى الفعل أو الترك. و الاختيار كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل. فالاختيار تستوي نسبته إلى الفعل و الترك، و الإرادة لا نسبة لها إلّا إلى أحدهما.

٣٥- قوله ﷺ: «و الانتساب طولي»

الواو للحال.

٣٦- قوله ﷺ: «بقيد مخصّصة لوجوده»

سواء اعتبرنا جميعها أو بعضها فواعل مفيضة طولية، كما يذهب إليه المشاء، أم جعلنا جميعها شروطاً و معدّات و فواعل بمعنى ما بها الوجود، كما يذهب إليه صدر المتألّهين ﷺ و الراسخون في العلم.

٣٧- قوله ﷺ: «فإنّ ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضاً و طولاً يجعل الجميع واحداً»

و ذلك لما مرّ منه في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية، من أنّ تحقّق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتحاد الوجوديّ بينهما، إلى آخره. و قد مرّ ما فيه.

ببعض في وجوده، بإفاضة واحد منها إنما يتم بإفاضة الكل. فليست الإفاضة إلا واحدة ينال كل منها ما في وسعه أن يناله<sup>٣٨</sup>.

و أما إنكار العلّية والمعلولية بين الأشياء، فيكفي في دفعه ما تقدّم<sup>٣٩</sup> في مرحلة العلّة والمعلول من البرهان على ذلك. على أنّه لو لم يكن بين الأشياء شيء من رابطة التأثير والتأثر، وكان ما نجده منها بين الأشياء باطلاً لا حقيقة له، لم يكن لنا سبيل<sup>٤٠</sup>

﴿ قوله ﷻ: «عرضاً وطولاً»

الأول كارتباط الأرض والشمس والقمر، وارتباط البر والبحر والسهل والجبل والإنسان والفرس، وجميع ما في عالم المادّة بعضها ببعض، والثاني كارتباط فعل الإنسان بالإنسان المرتبط بالمثل، المرتبط بالعقل، المرتبط بالله تعالى.

٣٨- قوله ﷻ: «وينال كلّ منها ما في وسعه أن يناله»

قال تعالى: «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها». ولا يخفى عليك: أنّ قوله «منها» متعلّق بـ «ينال» و «ضمير»ها» يرجع إلى الإفاضة.

٣٩- قوله ﷻ: «فيكفي في دفعه ما تقدّم»

لا يخفى: أنّه لا يكفي فيه ما تقدّم، لأنّ ما تقدّم إنّما كان إثباتاً لأصل العلّية وأنّ هناك علّة و معلولاً. و هؤلاء لا ينكرون ذلك. و إنّما ينكرون علّية الأشياء، و يحصرون العلّية فيه تعالى. و الحاصل: أنّ ما تقدّم إنّما هو إثبات كبرى العلّية المسماة بأصل العلّية. و النزاع هنا في صغريات تلك الكبرى.

و من هنا يظهر: أنّ الإيراد الثاني أيضاً غير وارد عليهم، و إنّما يتوجه ذلك الإيراد إلى من ينكر أصل العلّية؛ فإنّه إن كان من المتكلّمين لا يبقى له سبيل إلى إثبات الواجب تعالى، حيث إنّ طريقة المتكلّمين تنحصر في البرهان الاتّبي الذي يستدلّ فيه بوجود المعلول على وجود العلّة.

قوله ﷻ: «ما تقدّم».

في الفصل الأول من المرحلة الثامنة.

٤٠- قوله ﷻ: «ولم يكن لنا سبيل»

أي: على طريقة المتكلّمين، حيث إنّ الدليل العقلي على وجود الصانع منحصر عندهم في

إلى إثبات فاعل لها وراءها، وهو الواجب الفاعل للكل.

وأما القول بالجبر وإنكار الاختيار في الأفعال<sup>٤١</sup>، بتقريب أن فاعلية الواجب بالذات وتعلق إرادته بالفعل المسمى اختياريًا يجعل الفعل واجب التحقق ضروري الوقوع، ولا معنى لكون الفعل الضروري الوجود اختياريًا للإنسان، له أن يفعل و يترك، ولا لكون إرادته مؤثرة في الفعل.

فيدفعه<sup>٤٢</sup>: أن فاعليته تعالى طويلة، لا تنافي فاعلية غيره<sup>٤٣</sup> أيضاً إذا كانت طويلة. وإرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختياري؛ فأراد أن يفعل الإنسان باختياره وإرادته فعلاً كذا وكذا؛ فالفعل الاختياري واجب التحقق بوصف أنه اختياري. واستدل بعضهم<sup>٤٤</sup> على الجبر في الأفعال بأن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى،

كما البرهان الإثبي الذي يستدل فيه بوجود المعلول على وجود العلة.

وأما طريقة الراسخين في الحكمة الذين يستدلون بالوجود على الوجوب، فهو طريق باقٍ على حاله، لا يضره إنكار العلية والمعلولية بين الأشياء.

٤١- قوله ﷺ: «وأما القول بالجبر وإنكار الاختيار في الأفعال»

لا يخفى: أنه قول لغير الأشاعرة، ذكره هنا استطراداً. وذلك لما سيأتي في التنبيه، من أن الأشاعرة لا يرون الإرادة - التي هي صفة ثبوتية زائدة على الذات عندهم - مبدأً موجباً للفعل، لزعمهم أن وجوب الفعل يجعل الفاعل موجباً.

٤٢- قوله ﷺ: «فيدفعه».

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: ويدفعه.

٤٣- قوله ﷺ: «ولا تنافي فاعلية غيره»

سواء أ جعلنا غيره فاعلاً مسخراً، كما يقول به المشاء، أم فاعلاً بمعنى ما به الوجود وهو المعد، كما هو طريقة الراسخين في الحكمة.

٤٤- قوله ﷺ: «استدل بعضهم»

أي: بعض الأشاعرة ومن تبعهم. كما سيصرح المصنف ﷺ بذلك في التنبيه. وهذا بخلاف الاستدلال بالقدر؛ فإنه ليس منهم، لما سيذكره أيضاً في التنبيه.

فهو واجب التحقق ضروري الوقوع؛ إذ لو لم يقع كان علمه جهلاً، وهو محال. فالفعل ضروري، ولا يجامع ضرورة الوقوع اختياريّة الفعل.

و يعارضه أنّ فعل المعصية معلوم للواجب تعالى<sup>٤٥</sup> بخصوصيّة وقوعه، وهي<sup>٤٦</sup> أنّه صادر عن الإنسان باختياره، فهو بخصوصيّة كونه اختياريّاً واجب التحقق، ضروري الوقوع، إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلاً، وهو محال، فالفعل بما أنّه اختياريّ ضروريّ التحقق.

تنبيه:

استدلّاهم على الجبر في الأفعال<sup>٤٧</sup> بتعلّق علم الواجب تعالى بها و تعيّن وقوعها

٤٥- قوله ﷺ: «يعارضه أنّ فعل المعصية معلوم للواجب تعالى»

وأجابوا أيضاً عن استدلالهم بأنّ علم غير الفاعل بتحقيق الفعل لا دخل له في فعل الفاعل؛ فإذا علم الطبيب أنّ الجرثومة الفعّالة في بدن هذا المريض يقضي على حياته بعد أسبوع مثلاً، فلا ريب في أنّ علمه ذلك ليس هو الذي يقضي على حياته، بل إنّما ذلك فعل الجرثومة، تفعل ذلك سواء أكان الطبيب عالماً بذلك أم لا. ولكن هذا الجواب لا يصحّ في محلّ الكلام؛ لأنّ الواجب تعالى فاعل لفعل العبد، فعلمه بالفعل من قبيل علم الفاعل بفعله، خصوصاً على ما يقتضيه النظر الدقيق من كونه تعالى فاعلاً قريباً لكل شيء.

قوله ﷺ: «أنّ فعل المعصية»

واضح أنّ ما استدلّوا به لا يختصّ بفعل المعصية، وإن كان مطلوبهم إثبات الجبر في المعاصي فقط؛ وذلك لأنّه تعالى كما يعلم المعصية علماً أزليّاً كذلك يعلم الطاعة وغيرها.

٤٦- قوله ﷺ: «هي»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «هو»، لأنّه يرجع إلى «خصوصيّة وقوعه».

٤٧- قوله ﷺ: «استدلّاهم على الجبر في الأفعال»

أي: استدلال البعض المذكور، الذي قد مرّ أنّه من الأشاعة؛ أرجع ضمير الجمع اليه باعتبار

كثرتّه.

بذلك، استناد منهم في الحقيقة إلى القضاء العلمي<sup>٤٨</sup> الذي يحتم ما يتعلّق به من الأمور<sup>٤٩</sup>. وأمّا الإرادة - التي هي صفة ثبوتية زائدة على الذات عندهم - فإنّهم لا يرونها مبدءاً للفعل موجباً له؛ زعماً منهم أنّ وجوب الفعل يجعل الفاعل موجباً - بفتح الجيم - والواجب تعالى فاعل مختار<sup>٥٠</sup> بل شأن الإرادة أن يرجّح الفعل بالأولوية من غير وجوب، فللإرادة أن تخصّص<sup>٥١</sup> أيّ طرف من طرفي الفعل تعلّقت به.

وهذه آراء سخيفة تبين بطلانها بما تقدّم بيانه من الأصول الماضية؛ فالوجوب

#### ٤٨- قوله ﷺ: «استناد منهم في الحقيقة إلى القضاء العلمي»

فيه: أنّ القضاء العلمي وإن كان موجباً لتحقيق الممكنات، ومنها الأفعال، إلّا أنّه إنّما كان يوجب ذلك لكونه علّة تامّة لها، والعلّة الناتئة توجب وجود المعلول وتحتّمه. ولذا مرّ منه أنّ القضاء قريب المعنى من قولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

ولكنّ المستدلّ المذكور هنا لم يستدلّ بذلك، بل استدلّ بوجوب مطابقة علمه تعالى للواقع، استناداً إلى أنّه لو لم يكن علمه مطابقاً للواقع، كان علمه تعالى جهلاً مركّباً. فالأمران وإن اشتركا في إيهام الجبر من طريق علمه تعالى المستلزم لوجوب تحقيق المعلوم، ولكن ما أبعد ما بين الوجوب الحاصل من وجود العلّة الناتئة، وهو القضاء، وبين الوجوب اللازم من كون علمه مطابقاً للواقع. فالقول بأنّ الثاني راجع إلى الأوّل ممنوع أشدّ المنع.

#### ٤٩- قوله ﷺ: «يحتم ما يتعلّق به من الأمور»

حتم عليه الأمر: أوجب عليه جزءاً. كما في أقرب الموارد، وبعبارة أخرى: جملة عليه حتماً، كما في المعجم الوسيط.

#### ٥٠- قوله ﷺ: «و الواجب تعالى فاعل مختار»

الراو للحال.

#### ٥١- قوله ﷺ: «فللإرادة أن تخصّص»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فللإرادة أن يخصّص».

الذي يلحق المعلول<sup>٥٢</sup> وجوب غيري، منتزع من وجوده الذي أفاضته علته، و هو أثرها<sup>٥٣</sup>؛ فلو عاد هذا الوجوب و أثر في العلة يجعلها موجبة في فاعليته، لزم كون المتأخر وجوداً، من حيث هو متأخر، متقدماً على المتقدم وجوداً، من حيث هو متقدّم<sup>٥٤</sup>، و هو محال.

على أنّ الفاعل المختار لو عاد موجبا - بالفتح - بسبب وجوب الفعل، لم يكن في ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلى علم سابق و قضاء متقدّم، أو إلى إيجاب الفاعل للفعل الذي هو مفاد قولنا: الشيء ما لم يجب لم يوجد. و أيضاً قد ظهر ممّا تقدّم<sup>٥٥</sup> أنّ الترجيع بالأولوية، مرجعه إلى عدم حاجة الممكن في تعيين أحد طرفي الوجود و العدم إلى المرجح؛ لبقاء الطرف المرجوح على حدّ

٥٢- قوله ﷺ: «فالوجوب الذي يلحق المعلول»

أي: فإنّ الوجوب الذي. فالفاء للسببية.

٥٣- قوله ﷺ: «و هو أثرها»

الضمير المذكّر راجع إلى الوجوب، كما لا يخفى.

٥٤- قوله ﷺ: «ولزم كون المتأخر وجوداً من حيث هو متأخر متقدماً على المتقدم وجوداً

من حيث هو متقدّم»

أما كون تقدّم المتأخر تقدماً له من حيث هو متأخر؛ فلأنّ المعلولية مساوقة لتأخر الوجود، و معلولية المعلول مساوقة لوجوده، فتقدّم وجود المعلول من حيث هو وجود، تقدّم لوجوده من حيث هو متأخر.

و أما كون تقدّمه تقدماً على المتقدم من حيث هو متقدّم؛ فلأنّه يجعل العلة موجبة في إيجادها هذا المعلول و إيجابها إيّاه، و تقدّم العلة على المعلول إنّما هو من جهة عليّته. فإذا أثر المعلول في عليّة العلة و في إيجادها لنفس المعلول، فقد لزم تقدّم المتأخر بما هو متأخر على المتقدم بما هو متقدّم.

٥٥- قوله ﷺ: «ومما تقدّم»

في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.



الجواز مع وجود الأولوية في الطرف الراجع و عدم انقطاع السؤال بـ«لِمَ» بعدُ.  
وأيضاً الترجيح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها<sup>٥٦</sup> إلى طرفي الفعل و الترك  
مرجعه إلى عدم الحاجة إلى المرجح.

٥٦- قوله ﷺ: «مع فرض استواء نسبتها»

كما يقولون، حيث إن المرجح عندهم لا يعين أحد الطرفين و لا يوجب، بل إنما يجعله أولى.  
و لازم ذلك أن الشيء مع وجود المرجح يجوز وقوع كل من وجوده و عدمه، وهذا معنى استواء  
نسبة الإرادة عندهم إلى الفعل و الترك.

## الفصل الخامس عشر

### في حياته تعالى

الحياة في ما عندنا<sup>١</sup> من أقسام الحيوان، كون الشيء بحيث يدرك و يفعل<sup>٢</sup>.

١- قوله ﷺ: «الحياة في ما عندنا».

للحياة معنيان:

الأول: المبدء الذي يترتب عليه التنمية و التغذية و توليد المثل. و بعبارة أخرى: هي كون الشيء بحيث يغذي و ينمي و يولد المثل. و هذه هي الحياة عند علماء الطبيعة. و هذا المعنى من الحياة يوجد في النبات و الحيوان. و يقابل الحي بهذا المعنى الجماد.

الثاني: مبدء وجودي يترتب عليه العلم و القدرة. و بعبارة أخرى: هي كون الشيء بحيث يدرك و يفعل باختياره. و هذا المعنى هو المراد من الحياة عند الحكماء الإلهيين. و هذا المعنى من الحياة توجد في الحيوان و المجرّدات و في الواجب تعالى.

و قد ظهر بما ذكرناه: أنّ بين المعنيين عموماً و خصوصاً من وجه بحسب المورد، فبعض ما له الحياة بالمعنى الأول له الحياة بالمعنى الثاني أيضاً، و بعض ما له الأولى ليس له الثانية، و بعض ما له الثانية ليس له الأولى.

٢- قوله ﷺ: «كون الشيء بحيث يدرك و يفعل»

أي: يفعل فعلاً ناشئاً عن إدراكه و علمه، و لا يكون إلّا اختياريّاً، كما مرّ بيانه من المصنّف ﷺ في الفصل السابع من المرحلة الثامنة، فالحياة مبدء العلم و القدرة.

قوله ﷺ: «كون الشيء بحيث يدرك و يفعل»

يعنى أنّ الحياة مبدء الإدراك و الفعل، أي: هي مبدء العلم و القدرة، كما صرح بذلك في بداية الحكمة، فلا ينافي مفارقة الحياة للعلم و الفعل، لأنّ كون الشيء مبدءاً لفعل لا يستلزم وجود

## الإدراك العام في الحيوان كله هو الإدراك الحسي الزائد على الذات<sup>٣</sup>؛ والفعل فعل

ذلك الفعل دائماً؛ فإنَّ المبدء هو الفاعل والمقتضي، وليس بعلة تامّة. وبعبارة أخرى: الحياة كمال وجودي من أنصف به كان له شأنية الإدراك والفعل الاختياري، سواء أدرك وفعل بالفعل أم لا. **٣- قوله ﷺ: «الإدراك العام في الحيوان كله هو الإدراك الحسي الزائد على الذات»** يعني: أنَّ ما أوجب صدق الحيوان على أقسام الحيوان بأجمعها، هو الإدراك الحسي، لأنَّه هو الإدراك الذي يتحقّق في جميع أقسام الحيوان. ثم لا يخفى: أنَّه ليس المراد من الإدراك الحسي، الإدراك الحسي بجميع أقسامه، من الإبصار، والسمع، والذوق، والشم، واللمس؛ لأنَّه لا دليل على وجودها في جميع أقسام الحيوان.

قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء (ط مصر. النفس، ص ٥٨):

«وَأَوَّلُ الْحَوَاسِ الَّذِي يَصِيرُ بِهِ الْحَيَوَانُ حَيَوَانًا، هُوَ اللَّمَسُ؛ فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّ كُلَّ ذِي نَفْسٍ أَرْضِيَّةٍ فَإِنَّ لَهُ قُوَّةَ غَازِيَّةٍ، وَيَجُوزُ أَنْ يَفْقِدَ قُوَّةَ قُوَّةٍ مِنَ الْآخَرَى، وَ لَا يَنْعَكْسُ، كَذَلِكَ حَالُ كُلِّ ذِي نَفْسٍ حَيَوَانِيَّةٍ، فَلَهُ حَسُّ اللَّمَسِ، وَ يَجُوزُ أَنْ يَفْقِدَ قُوَّةَ قُوَّةٍ مِنَ الْآخَرَى، وَ لَا يَنْعَكْسُ... فَالْلَّمَسُ هُوَ أَوَّلُ الْحَوَاسِ. وَ لَا يَدَّ مِنْهُ لِكُلِّ حَيَوَانٍ أَرْضِيٍّ.» انتهى.

قوله ﷺ: «و الإدراك العام في الحيوان كله»

أي: إدراكه المتعلّق بفعله، والفعل أمر خارج عن الذات. وإلّا فإدراك الحيوان ذاته إدراكاً حضورياً أيضاً عام للحيوان كله.

ولعلَّه إمّا خصّ الأوّل بالذكر لأنّ الذي يكون في ما عندنا من الحيوان زائداً على الذات وفيه تعالى عين الذات، هو العلم بالأمر الخارجة عن ذات العالم، وفيه يتحقّق ما سيأتي في البرهان على حياته تعالى، من أنّه لكون علمه وقدرته عين ذاته أولى وأحقّ بالحياة.

قوله ﷺ: «و الإدراك العام في الحيوان كله»

و أمّا الخيال والوهم، فهما وإن كانا موجودين في بعض أنواع الحيوان، إلّا أنّه لا دليل على عمومهما وجودهما في جميع أنواعه.

قوله ﷺ: «هو الإدراك الحسي الزائد على الذات»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «هو الإدراك الحسي الزائد عن الذات»

محدود عن علم به وإدراك، فالعلم والقدرة من لوازم الحياة<sup>٤</sup>؛ وليسا بها؛ لأننا نجوز مفارقة العلم الحياة، وكذا مفارقة القدرة الحياة<sup>٥</sup> في بعض الأحيان.

فالحياة التي في الحيوان مبدء وجودي يترتب عليه العلم والقدرة. وإذا كان الشيء الذي له علم وقدرة زائدان على ذاته حياً<sup>٦</sup>، وحياته كمالاً وجودياً له، فمن كان علمه وقدرته عين ذاته وله كل كمال وكل الكمال<sup>٧</sup>، فهو أحق

#### ٤- قوله ﷺ: «فالعلم والقدرة من لوازم الحياة»

اللازم هنا استعمل في معناه المصطلح، وهو المعلوم. فالمراد أن العلم والقدرة من آثار الحياة. لكن لا يخفى: أن الملزوم وهو العلة ليس علة تامة بل مقتضى وفاعل. وقد صرح المصنف ﷺ في الفصل الأول من المرحلة الرابعة بهذا المعنى بقوله: «... اللزوم الاصطلاحي، وهو كون الملزوم علة مقتضية لتحقيق اللازم». انتهى.

إذا عرفت هذا ظهر لك أولاً: أنه لا منافاة بين كون العلم والقدرة من لوازم الحياة وبين مفارقتهما للحياة، كما يصرح بذلك في الجملة اللاحقة.

و ثانياً: أن هذا المعنى من اللازم غير اللازم الذي يكون قسيماً للمفارق، وهو العرضي الذي يستنتج انفكاكه عن معروضه الذي هو الملزوم.

#### ٥- قوله ﷺ: «مفارقة العلم الحياة وكذا مفارقة القدرة الحياة»

كما في المسمى عليه، وفي شخص أجري له تخدير صناعي، كما يفعل الأطباء في المستشفى في عملياتهم الجراحية.

#### ٦- قوله ﷺ: «وإذا كان الشيء الذي له علم وقدرة زائدان على ذاته حياً»

يد تفاد منه برهانان على كونه تعالى حياً:

الأول: أن العلم والقدرة يكشفان عن كون المتصف بهما حياً، والله تعالى عالم وقادر بذاته؛

فهو حي بذاته.

الثاني: أن الحياة كمال وجودي، وله كل كمال وكل الكمال بذاته؛ فهو حي بذاته.

#### ٧- قوله ﷺ: «وله كل كمال وكل الكمال»

الأولى لبيان أنه تعالى واجد لكل من الكمالات، أي لجميعها، والثانية لبيان أن كل كمال من

كمالاته تعالى كل ذلك الكمال، لا بعضه؛ فله كل العلم وكل القدرة و....

بأن يسمّى حيّاً، وهو الواجب بالذات تعالى؛ فهو تعالى حيّ بذاته، وحياته كونه  
بحيث يعلم و يقدر، و علمه بكلّ شيء من ذاته، و قدرته مبدئيته لكلّ شيء سواء  
بذاته.

## الفصل السادس عشر

### في الإرادة والكلام

عدّوها في المشهور من الصفات الذاتية للواجب تعالى.

أما الإرادة، فقد تقدّم القول فيها في البحث عن القدرة<sup>١</sup>.

وأما الكلام، فقد قيل: إنّ الكلام في عرفنا لفظ دالّ بالدلالة الوضعية على ما في الضمير، فهو موجود اعتباري<sup>٢</sup> يدلّ عند العارف بالوضع بدلالة وضعية اعتبارية على ما في ذهن المتكلّم، ولذلك يعدّ وجوداً لفظياً للمعنى الذهني اعتباراً، كما يعدّ المعنى الذهني وجوداً ذهنيّاً ومصادقه الخارجيّ وجوداً خارجيّاً للشيء.

---

١- قوله ﷺ: «فقد تقدّم القول فيها في البحث عن القدرة»

في الفصل الثالث عشر.

٢- قوله ﷺ: «فهو موجود اعتباري»

لأنّ الكلام ليس مجرّد الصوت، بل هو صوت معتمد على المخارج، موضوع للمعنى، و  
الوضع نوع من الاعتبار؛ فالكلام المتقوّم به موجود اعتباري؛ وإن كان الصوت وجوداً حقيقياً هو  
من الكيفيات المحسوسة، أو من الكيفيات النفسانية، على اختلاف بينهم في نحو وجود الصوت.

قال المصنّف ﷺ في تعليقه على الأسفار ج ٧، ص ٣:

«إنّ اللفظ وجود اعتباري لمعناه. وإنّ التكلّم إيجاد اعتباري للمعنى الذي في ضمير المتكلّم،  
ليستدلّ به السامع العالم بالوضع على المعنى المقصود. واعتباريته من جهة اعتبارية الدلالة»  
انتهى.

ولا يخفى: أنّ اعتبارية الدلالة إنّما هو من جهة كونها وضعية.

فلو كان هناك موجود حقيقي دالّ على شيء<sup>٢</sup> دلالة حقيقية غير اعتبارية، كالآثر الدالّ على المؤثر، والمعلول الدالّ بما فيه من الكمال الوجودي على ما في علته من الكمال بنحو أعلى وأشرف، كان أحقّ بأن يسمّى كلاماً<sup>٣</sup>؛ لأصاله وجوده وقوّة دلّالته.

ولو كان هناك موجود بسيط الذات من كلّ وجه<sup>٥</sup> له كلّ كمال في الوجود بنحو

### ٣- قوله ﷺ: «فلو كان هناك موجود حقيقي دالّ على شيء»

لا يخفى عليك: أنّ ظاهر هذا البيان هو الكلام الفعلي، فإنّ المخلوقات على هذا تكون كلاماً و كلمات، وخلقها وإيجادها يكون تكلّماً وكلاماً، بالمعنى المصدرى. وقد صرح بما ذكرنا الحكيم السبزواري في غرر الفرائد في تقسيم الكلام، ص ١٨٣؛ نعم القدرة على خلقها يكون كلاماً و تكلّماً ذاتياً. وهذا هو الذي استفاده المصنّف من هذا القول، لا المعنى الأوّل، فجعله تصويراً للكلام الذاتي، كما أنّ البيان اللاحق له تصوير للكلام الذاتي يدلّ على ذلك قوله: «أقول: فيه تحليل الكلام وارجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة» و يلوح أيضاً من قوله «.. و أمّا الكلام، فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلّا ما كان صفة للفعل».

### ٣- قوله ﷺ: «كان أحقّ بأن يسمّى كلاماً»

و إذا كان كلاماً، كان خالفه متكلّماً، وإذا كان متكلّماً بمعنى الموجد للكلام، كان متكلّماً بمعنى القادر على الكلام أيضاً؛ إذ لا إيجاد من فاعل علمي إلّا بقدره.

و بما ذكرناه يتمّ ما أراده هذا القائل من هذه الفقرة من كلامه، من تبين كون الكلام صفة ذاتية. و أمّا ما حكاه المصنّف ﷺ من كلام هذا القائل، فهو لا يدلّ على أكثر من كون الكلام صفة فعل. و كون الكلام صفة فعل و إن كان ممّا لا ينكره أحد، إلّا أنّ القائل المذكور في كلامه هذا كان يصدّد إثبات الكلام الذاتي، لا الفعلي.

### ٥- قوله ﷺ: «ولو كان هناك موجود بسيط الذات من كلّ وجه»

حاصله: دلالة مقام الأسماء والصفات المعبر عنه بمقام الواحدية على الذات الواحدة البسيطة المعبر عنها بمقام الأحدية. فالمتحصّل منه كلام ذاتي، لأنّ صفاته تعالى و أسمائه عين ذاته. و قد صرح بذلك بقوله: «فهو كلام يدلّ بذاته على ذاته».

أعلى وأشرف، يكشف بتفاصيل صفاته<sup>٦</sup> التي هي عين ذاته المقدسة عن إجمال ذاته، كالواجب تعالى، فهو كلام يدلّ بذاته على ذاته والإجمال فيه عين التفصيل.

أقول: فيه تحليل الكلام<sup>٧</sup>، وإرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة<sup>٨</sup>، فلا ضرورة تدعو إلى إفراده من القدرة. على أن جميع المعاني الوجودية وإن كانت متوغلة في المادية محفوفة بالأعدام والنقائص، يمكن أن تعود بالتحليل وحذف النقائص والأعدام إلى صفة من صفاته الذاتية.

فإن قلت: هذا جارٍ في السمع والبصر، فهما وجهان من وجوه العلم<sup>٩</sup> مع أنها

#### ٦- قوله ﷺ: «يكشف بتفاصيل صفاته»

وجه هذا الكشف: أن وجود صفات كمالية كلّ منها صرف ذلك الكمال وكلّه، يكشف عن كون ذاته بسيطاً غير مركّب من جهات تختصّ كلّ جهة منها بصفة من تلك الصفات؛ فإنّ ذلك يستلزم كون كلّ كمال من كمالاته محدوداً فلم يكن له كلّ الكمال.

#### ٧- قوله ﷺ: «أقول فيه تحليل الكلام»

الظاهر رجوع الضمير المجرور إلى كلا التصويرين اللذين ذكرهما هذا القائل في بيان كلامه تعالى، ولكن لما كان كلامه على التصوير الأول راجعاً إلى الخلق لا إلى القدرة، كان الأولى رجوعه إلى التصوير الثاني. اللهم إلا أن يتمّ التصوير الأول بما مرّ منّا آنفاً.

#### ٨- قوله ﷺ: «إرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة»

وذلك بتفسير التكلّم بكون الذات بحيث تؤثر في الغير بإعلامه ما في ضميرها. قال في تعليقه على الأسفار ج ٧، ص ٢ و ٣... «إشارة إلى إرجاع معنى الكلام - وهو بظاهره صفة فعلية متأخرة عن الذات - إلى الصفة الذاتية التي هي عين الذات، وذلك بتفسير التكلّم بكون الذات بحيث تؤثر في الغير بإعلامه ما في ضميرها، فيرجع بالحقيقة إلى الحيثية الذاتية التي هي القدرة، وهي عين الذات».

#### ٩- قوله ﷺ: «فهما وجهان من وجوه العلم»

أي: فإنهما وجهان من وجوه العلم فالقاء للسببية.



أفردا من العلم<sup>١٠</sup>، وُعَدَّا صفتين من الصفات الذاتية.  
قلت: ذلك لورودهما في الكتاب والسنة<sup>١١</sup>، وأما الكلام فلم يرد منه في الكتاب  
الكريم إلا ما كان صفة للفعل<sup>١٢</sup>.

١٠- قوله ﷺ: «أُنْهَمَا أَفْرَدَا مِنَ الْعِلْمِ»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «أُنْهَمَا أَفْرَدَا مِنَ الْقُدْرَةِ».

١١- قوله ﷺ: «ذَلِكَ لَوُرُودِهِمَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ»

أي: لورودهما فيهما صفة للذات. مثل قوله ﷺ: «بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ».

١٢- قوله ﷺ: «إِلَّا مَا كَانَ صِفَةً لِلْفِعْلِ»

سواء أكان من سنخ الكلام الذي نتعارفه، كما في قوله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»  
المشير إلى قوله تعالى: «وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ» وقوله «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا»، أم كان  
من الوجود الذي يدلّ بكماله على وجود وكمال علته، كما في قوله تعالى: «عِيسَى رُوحٌ مِنْهُ وَ  
كَلَّمْتَهُ نَفَثًا إِلَى مَرْيَمَ».

## الفصل السابع عشر

في العناية الإلهية بخلقه<sup>١</sup> و أَنَّ النظام الكوني في غاية

ما يمكن من الحسن و الإتقان

الفاعل العلمي - الذي لعلمه دخل في تمام علّيته الموجبة<sup>٢</sup> - إذا كان ناقصاً في نفسه، مستكلاً بفعله، فهو بحيث كلّما قويت الحاجة إلى الكمال الذي يتوخّاه بفعله، زاد اهتمامه بالفعل، و أمعن في إتيان الفعل بحيث يتضمّن جميع الخصوصيّات الممكنة اللحاظ في إتقان صنعه و استقصاء منافعه - بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل

---

١- قوله ﷺ «في العناية الإلهية بخلقه»

قد مرّ في بعض تعاليفنا على الفصل الثاني عشر أَنَّ المراد من العناية في هذا الفصل هي العناية الفعلية.

و بهذا يعلم أَنَّ المصنّف ﷺ بعد الفراغ عن البحث عن ذاته تعالى و صفاته شرع في البحث عن فعله تعالى، فهذا الفصل و ما بعده إلى آخر الكتاب متكفّل للبحث عن فعله تعالى، و قد تعرّض في هذا الفصل لأمر:

١- تعريف العناية.

٢- الاستدلال عليها باللّم و الإذّ.

٣- استفادة عناية العقول المجردة بأفعالها من نفس الاستدلال.

٤- استنتاج أَنَّ العالم مخلوق على أحسن نظام و أنقنه.

هـ- تبين ذلك بإيجاده تعالى جميع العوالم الممكنة.

٢- قوله ﷺ: «الفاعل العلمي الذي لعلمه دخل في تمام علّيته الموجبة»

لا يخفى: أَنَّ الموصول و صلته نعت توضيحي للفاعل العلمي؛ فإنّ الفاعل العلمي أخض من الفاعل العالم، لأنّه هو الفاعل العالم الذي لعلمه دخل في فعله.

حقيراً، غير ضروريّ عند الفاعل، جائز الإهمال في منافعه - وهذا المعنى هو المسمّى بالعناية.

و الواجب تعالى غنيّ الذات، له كلّ كمال في الوجود؛ فلا يستكمل بشيء من فعله. وكلّ موجود فعله، ولا غاية له في أفعاله خارجة من ذاته. لكن لما كان له علم ذاتيّ بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه<sup>٣</sup>، وعلمه الذي هو عين ذاته علّة لما سواه<sup>٤</sup>؛ فيقع فعله

٣- قوله ﷺ: «كان له علم ذاتي بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه»

استدلال على عنايته تعالى بالبرهان اللَّمّي. إذ هو في الحقيقة استدلال بالعناية الذاتية التي هي وجه من وجوه علمه - تعالى - على العناية الفعلية. والعناية الذاتية - العلمية - علّة للعناية الفعلية. وحاصله:

أ- أنّه تعالى عالم بجميع الموجودات بجميع مالها من الخصوصيّات.  
ب - وعلمه هذا عين ذاته.

ج - وذاته علّة لجميع الموجودات بجميع مالها من الخصوصيّات.

فعلمه ذلك علّة لجميع الموجودات بجميع مالها من الخصوصيّات، وهذه عنايته الذاتية، وإذا كانت العلّة موجودة، وجب وجود المعلوم. فيجب وجود جميع الموجودات بجميع مالها من الخصوصيّات، وهو النظام الأحسن، وهذه عنايته الفعلية. هذا.

ولكن فيه: أنّه كما يعلم النظام الأحسن يعلم غيره من الأنظمة. فالأولى أن يستدلّ على عنايته الفعلية وأن ليس في الإمكان أبدع ممّا كان، بأنّ عدم إيجاد النظام الأحسن إمّا لعدم العلم به أو لعدم القدرة عليه وإمّا للبخل بإيجاده، وجميع الأمور الثلاثة نقص مستحيل على الواجب تعالى. قوله ﷺ: «بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه»

أي: يستقرّ في الواجب. حيث إنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء. أو المراد أنّ الممكنات بعد وجودها مستقرّة في تعالى، لأنّها وجودات رابطة، والرباط هو الموجود في غيره، ولا غير لها إلّا وجود الواجب تعالى.

٤- قوله ﷺ: «علمه الذي هو عين ذاته علّة لما سواه»

فلما كان عالماً بالعالم على النظام الأحسن الأنقن الأحكم، وكان علمه عين ذاته، وذاته علّة

على ما علم، من غير إهمال في شيء مما علم من خصوصياته، و الكلّ معلوم. فله تعالى عناية بخلقه.

و المشهود من النظام العامّ الجاري في الخلق<sup>٥</sup>، و النظام الخاصّ الجاري في كلّ نوع، و النظم و الترتيب الذي هو مستقرّ في أشخاص الأنواع، يصدّق ذلك؛ فإذا تأملنا في شيء من ذلك<sup>٦</sup>، وجدنا مصالح و منافع في خلقه تقضي منها عجباً؛ وكلّما أمعنا و تعمّقنا فيه، بدت لنا منافع جديدة، و روابط عجيبة، تدهش اللبّ، و تكشف عن دقّة الأمر و إتقان الصنع.

و ما تقدّم من البيان<sup>٧</sup> جار في العلل العالية و العقول المجردة، التي ذواتها تامّة، و

٥- للعالم، كان علمه بالعالم على النظام الأحسن علّة للعالم، فلا بدّ أن يوجد العالم على أحسن نظام. ولا يخفى عليك: أنّ قوله «الذي هو عين ذاته» من الوصف المشعر بالعلية؛ فعلة كون علمه تعالى علّة لما سواه هو أنّه عين ذاته التي هي علّة لما سواه.

٥- قوله ﷺ: «المشهود من النظام العامّ الجاري في الخلق»

استدلال على عنايته تعالى بطريق الإثبات، حيث إنّ النظم و المصالح و الروابط العجيبة من آثار العناية الفعلية. هذا.

و أقول: كون هذا الاستدلال برهاناً يتوقّف على كون مقدّماته، و منها ما ذكره من النظم و الروابط العجيبة في النظام المشهود، يقينية، مع أنّ المقدّمة المذكورة حاصلة من الاستقراء الناقص، و الاستقراء إنّما يفيد اليقين إذا كان تامّاً. و الاستقراء التامّ في مفاد المقدّمة المذكورة متعذّر؛ لأنّ كثيراً من أجزاء العالم قد مضى و خرج عن موضوع الاستقراء. و كثير من أجزائه لم يتحقّق بعد، فهو أيضاً خارج عن موضوع الاستقراء، بل لا موقع للاستقراء الناقص أيضاً، حيث لا سبيل لنا إلى إدراك جميع مصالح موجود و منافعه.

فالحقّ أن يجعل هذا الاستدلال تأييداً لما أفاده البرهان اللّمّي، لا برهاناً آخر.

٦- قوله ﷺ: «فإذا تأملنا في شيء من ذلك»

الفاء للسببية. أي فإنّنا إذا تأملنا.

٧- قوله ﷺ: «ما تقدّم من البيان»

يعني ما تقدّم من البيان بكلا وجهيه، مع تغيير في عبارة الوجه الأوّل في الجملة.

وجوداتها كاملة، منزّهة عن القوّة والاستعداد؛ فليس صدور أفعالها منها لفرض و غاية تعود إليها من أفعالها و لم تكن حاصلة لها قبل الفعل، لفرض تمام ذواتها؛ فغايتها في فعلها ذواتها التي هي أظلال لذات الواجب تعالى؛ وبالحقيقة غايتها في فعلها الواجب عزّ اسمه<sup>٨</sup>.

و يظهر ممّا تقدّم أن النظام الجاري في الخلقة أتقن نظام وأحكمه، لأنّه رقيقة العلم الذي لا سبيل للضعف و الفتور إليه<sup>٩</sup> بوجه من الوجود.

توضيحه: أنّ عوالم الوجود الكلّيّة على ما سبقت إليها الإشارة<sup>١٠</sup> ثلاثة عوالم، لا رابع لها عقلاً؛ فإنّها إمّا وجود فيه وصمة القوّة والاستعداد، لا اجتماع لكمالاته الأوّليّة و الثانويّة الممكنة في أوّل كينونته؛ و إمّا وجود تجتمع كمالاته الأوّليّة و الثانويّة الممكنة في أوّل كينونته، فلا يتصوّر فيه طرّو شيء من الكمال بعد ما لم يكن.

٨- قوله ﷺ: «وبالحقيقة غايتها في فعلها الواجب عزّ اسمه»

لأنّ ما سواه معلول، و المعلوم وجود رابط لا وجود له في نفسه، فليس له وجود لنفسه - لأنّ الوجود لنفسه من أقسام الوجود في نفسه - و ما ليس له وجود لنفسه فلا يمكن أن يكون مقصوداً لنفسه. و الغاية ما هي مقصودة لنفسها، و الفعل مقصود لأجله. فغيره تعالى لا يمكن أن يكون غاية مطلوباً لنفسه.

و هذا كما أنّ غيره تعالى لا يمكن أن يكون فاعلاً، لنفس الدليل. و حاصله: أنّ الفاعل هو الوجود المستقلّ الذي يتقوّم به المعلوم و يكون وجوداً عين الربط به، و إذ لا مستقلّ في الوجود غير ذات واجب الوجود، فلا يمكن أن يكون فاعلاً.

٩- قوله ﷺ: «ولأنّه رقيقة العلم الذي لا سبيل للضعف و الفتور إليه»

إشارة إلى البرهان اللَّمّي المذكور آنفاً.

و لعلّ في تخصيصه بالذكر تلويحاً إلى أن المعتمد عليه إنّما هو البرهان اللَّمّي المذكور. و أمّا الذي مرّ و أسميناه بالبرهان الإثني فهو، في الحقيقة تأييد لا برهان.

١٠- قوله ﷺ: «على ما سبقت إليها الإشارة»

في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

والأول عالم المادة والقوة. والثاني إما أن يكون مجرداً من المادة دون آثارها، من كيف وكمّ وسائر الأعراض الطارئة<sup>١١</sup> للأجسام المادية؛ وإما أن يكون عارياً من المادة و آثار المادة جميعاً. والأول عالم المثال. والثاني عالم العقل.

فالعوالم الكلّية ثلاثة. وهي مترتبة من حيث شدة الوجود وضعفه، وهو ترتّب طوليّ بالعلّة والمعلولة؛ فترتبة الوجود العقليّ معلولة للواجب تعالى بلا واسطة و علّة متوسطة لما دونها من المثال؛ ومرتبة المثال معلولة للعقل و علّة لمرتبة المادة و المادّيات. وقد تقدّمت إلى ذلك إشارة<sup>١٢</sup> وسيجيء توضيحه<sup>١٣</sup>.

فترتبة الوجود العقليّ أعلى مراتب الوجود الإمكانّي وأقربها من الواجب تعالى. والنوع العقليّ منحصر في فرد<sup>١٤</sup>. فالوجود العقليّ بما له من النظام ظلّ للنظام الربانيّ الذي في العالم الربوبي الذي فيه كلّ جمال وكمال. فالنظام العقليّ أحسن نظام ممكن وأتقنه، ثمّ النظام المثاليّ الذي هو ظلّ للنظام العقليّ، ثمّ النظام الماديّ الذي هو ظلّ للمثال. فالنظام العالميّ العامّ أحسن نظام ممكن وأتقنه.

#### ١١- قوله ﷺ: «سائر الأعراض الطارئة»

أي: جملة من الأعراض الطارئة. فهي من قبيل الفضية المهمة. لأنّ من الأعراض الاستعداد، و الفعل، والانفعال، وهي لا توجد في المجردات.

#### ١٢- قوله ﷺ: «وقد تقدّمت إلى ذلك إشارة»

في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

#### ١٣- قوله ﷺ: «سيجيء توضيحه»

في الفصل التاسع عشر.

#### ١٤- قوله ﷺ: «النوع العقليّ منحصر في فرد»

لا يخفى عليك: أنّ ما استدلّ به على انحصار النوع المجرد في فرد لا يختصّ بالمجرد العقليّ، بل يعمّه والجوهر المثاليّ.



## الفصل الثامن عشر

### في الخير والشرّ ودخول الشرّ في القضاء الإلهي<sup>١</sup>

١- قوله ﷺ: «في الخير والشرّ ودخول الشرّ في القضاء الإلهي»

لما ثبت في الفصل السابق عنايته تعالى بخلقه، واستنتج منه أنّ العالم خُلِقَ على أحسن ما يمكن، كان هناك مظنة سؤال، وهو أنّه إذا كان العالم مخلوقاً على أحسن صورة، فما هي هذه الشرور المشهودة فيه؟!

فعمد هذا الفصل للإجابة على ذلك السؤال.

و قد تعرّض فيه لأمر:

أ - تعريف الخير والشرّ.

ب - إثبات أنّ الشرّ عدم.

ج - أنّ موطن الشرّ هو عالم المادّة.

د - أنّ الشرّ من لوازم وجود المادّة.

هد أنّ الشرور - سواء كانت وجوديّة أم عدميّة - مغلوبة للخيرات، فترك إيجاد عالم المادّة حذراً عن ما فيه من الشرور، مستلزم للشرّ الكثير.

و - فالشرور داخلّة في قضائه تعالى دخولاً بالتبع على فرض كونها وجوديّة، ودخولاً بالعرض على ما هو الحقّ من كونها عدميّة.

ثم لا يخفى عليك: أنّ الأمور الثلاثة الأولى لا دخل لها في المهمّ المقصود في هذا الفصل بعد ما كان الجواب هو ما جاء في ما بعدها من الأمور.

نعم! في وجود الشرور إعضال فلسفيّ آخر، وهي شبهة الثنوية. وحاصلها: أنّ في الوجود خيراً وشرّاً، وهما متضادّان، لا يستندان إلى مبدء واحد؛ فهناك مبدءان: مبدء الخيرات ومبدء الشرور. ولا تندفع إلّا بإثبات أنّ الشرّ عدم. وقد تعرّض المصنّف ﷺ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة لها ولجوابها. فراجع.



الخير ما يطلبه و يقصده و يحبه كل شيء، و يتوجه إليه كل شيء بطبعه<sup>٢</sup>. و إذا تردد الأمر بين أشياء، فاختار خيرها<sup>٣</sup>. فلا يكون إلا كمالاً و جودياً يتوقف عليه وجود الشيء، كالعلة بالنسبة إلى معلولها<sup>٤</sup>، أو كمالاً أولاً هو وجود الشيء بنفسه، أو كمالاً ثانياً يستكمل الشيء به و يزول به عنه نقص؛ و الشر يقابله، فهو عدم ذات، أو عدم كمال ذات<sup>٥</sup>.

قوله ﷺ: «دخول الشر في القضاء الإلهي»

أي: كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي، كما في الشفاء و الاسفار؛ فإن المقصود من هذا الفصل إثبات عدم دخول الشر في القضاء الإلهي إلا بالعرض؛ كما سيصرح به في آخر الفصل.

٢- قوله ﷺ: «الخير ما يطلبه و يقصده و يحبه كل شيء و يتوجه إليه كل شيء بطبعه»  
يعني: أن خير كل شيء هو ما يطلبه و يقصده و يتوجه إليه ذلك الشيء بطبعه. ففي العبارة نوع من القصور.

قوله ﷺ: «يتوجه إليه كل شيء بطبعه»

يريد الإشارة إلى أن الخير ليس هو مطلق ما يطلبه الشيء، بل هو ما يطلبه الشيء بطبعه، أي: تستدعيه طبيعته، بالمعنى الأعم للاستدعاء الشامل للاقتضاء. فيدل أولاً على أن ما يطلبه الإنسان من الشهوات بما هي شهوات ليس خيراً للإنسان بما هو إنسان، وإنما هو خير لمرتبة حيوانيته، فهو خير له بما أنه حيوان؛ لأن الحيوانية هي التي تقتضي الشهوة بطبيعتها. و ثانياً أن كلاً من الطلب و القصد و الحب ليس بمعناه المتعارف، وإنما هو بمعنى الاستدعاء الأعم، فيشمل الحب و القصد الذي يختص بذوي الشعور و الإدراك، و استدعاء المعلوم لعلته، و كذا استدعاء الشيء لكمالاته الأولى و اقتضائه لكمالاته الثانية، الشامل كل منها لغير ذوي الشعور أيضاً.

٣- قوله ﷺ: «فالختار خيرها»

أي: فالذي ينتخبه الفاعل و يختاره منها هو الأفضل من ما بينها.

٤- قوله ﷺ: «كالعلة بالنسبة إلى معلولها»

فإن العلة مما يطلبه الشيء؛ إذ لولاها لم يمكن أن يكون موجوداً.

٥- قوله ﷺ: «فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات»

والدليل على أنّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال ذات، أنّ الشرّ لو كان أمراً وجودياً، لكان إما شرّاً لنفسه، أو شرّاً لغيره. والأوّل محال، إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأسه، والشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته الثانية، لما بينه وبينها من الرابطة الوجودية<sup>٦</sup>، والعناية الإلهية أيضاً توجب إيصال كلّ شيء إلى كماله.

والثاني أيضاً محال؛ لأنّ كون الشرّ - والمفروض أنّه وجودي - شرّاً لغيره، إما بكونه معدماً لذات ذلك الغير، أو معدماً لشيء من كمالاته، أو بعدم إعدامه لا لذاته ولا لشيء من كمالاته. والأوّل والثاني غير جائزين<sup>٧</sup>؛ فإنّ الشرّ حينئذ يكون هو

٦- عدم الذات أعمّ من أن يكون عدم ذات نفسه أو عدم ذات علته، فهو مقابل لقسمين من الخير، وعدم كمال الذات مقابل للقسم الثالث منه.

ثم لا يخفى عليك: أنّ مقابلة الشرّ للخير لا تقتضي بنفسها أن يكون الشرّ معدماً، إذ التقابل أعمّ من تقابل العدم والملكية، ولذا عبّبه بإقامة البرهان على أنّ الشرّ عدم.

٧- قوله ﷺ: «إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأسه»

كان الأوّل أن يرّدد - كما في الثاني - بين أمور ثلاثة، ثالثها أن لا يكون الشيء مقتضياً لعدم نفسه ولا لعدم شيء من كمالاته انثائية، ويطلبه بأنّ العلم الضروري حاصل بأنّ ما لا يوجب عدم نفسه ولا عدم كمال نفسه، لا يكون شرّاً لنفسه. ولعلّه اعتمد في ذلك على ما بينه في الثاني، أو على كونه بديهياً لا يحتاج إلى بيان.

ثمّ أنّه لا يخفى عليك: أنّ ما ذكره في الوجهين الأوّلين من الشقّ الثاني يجري لا يطلال الوجهين الأوّلين من الشقّ الأوّل أيضاً وأنّه كان الأولى الاستناد إليهما.

٨- قوله ﷺ: «ولما بينه وبينها من الرابطة الوجودية»

وهي كونه مبدءاً لكمالاته الثانية، كما مرّ في مبحث إثبات الصور النوعية. ويستحيل كون الشيء مقتضياً لكمالاته الثانية ومقتضياً لعدمها أيضاً.

٩- قوله ﷺ: «والأوّل والثاني غير جائزين»

عدم ذلك الشيء، أو عدم شيء من كمالاته؛ دون الشيء المعدّم المفروض. وهذا خلف.  
و الثالث أيضاً غير جائز؛ فإنه إذا لم يعدم شيئاً، لا ذاتاً ولا كمال ذات، فليس  
يجوز عدّه شرّاً، فالعلم الضروريّ حاصل<sup>١٠</sup> بأنّ ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم  
كماله، فإنه لا يكون شرّاً له، لعدم استضراره به. فالشرّ كيفما فرض ليس بوجوديّ، و  
هو المطلوب.

و يصدّق ذلك التأمل الوافي في موارد الشرّ من الحوادث؛ فإنّ الإمعان في  
أطرافها يهدي إلى أنّ الشرّ الواقع عدم ذات، أو عدم كمال ذات. كما إذا قتل رجل  
رجلاً بالسيف صبراً<sup>١١</sup>؛ فالضرب المؤثر الذي تصدّاه القاتل كمال له، وليس بشرّ؛ و  
حدّة السيف و كونه قطعاً كمال له، وليس بشرّ؛ وانفعال عنق المقتول ولينته كمال  
لبدنه، وليس بشرّ؛ وهكذا. فليس الشرّ إلّا زهاق الروح و بطلان الحياة، و هو  
عدميّ.

و تبين بما مرّ أنّ ما يعدّ من الوجودات شرّاً بسبب الاستضرار به هو شرّ  
بالعرض، كالقاتل و السيف في المثال المذكور.

٩- قوله ﷺ: «الثالث أيضاً غير جائز»  
يعني: كون الوجود شرّاً بسبب كونه معدّماً إمّا لذات غيره أو لكمال من كمالاته، غير  
جائز. و ذلك لأنّ الوجود عندئذ لا يكون شرّاً، بل الشرّ بالذات إمّا هو ذلك العدم، فيلزم الخلف.

١٠- قوله ﷺ: «فالعلم الضروريّ حاصل»  
أي: كون الوجود شرّاً لغيره حال كونه ليس معدّماً لذات ذلك الغير و لا لكمال من كمالاته.

١١- قوله ﷺ: «قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً»  
أي: فإنّ القتل صبراً هو القتل عمداً في غير معركة و لا حرب. قال في

التقييد بالصبر لإفادة شريّته. فإنّ القتل صبراً هو القتل عمداً في غير معركة و لا حرب. قال في  
لسان العرب: و كلّ من قتل في غير معركة و لا حرب و لا خطأ، فإنه مقتول صبراً. و مثله في تاج  
العروس.

فإن قلت<sup>١٢</sup>: إنَّ الألم من الإدراك غير تفرُّق الاتصال<sup>١٣</sup> الحاصل بالقطع مثلاً، و هو أمر وجودي بالوجدان؛ و ينتقض به قولهم: إنَّ الشر بالذات عديمي. اللهمَّ إلا أن يراد به أن منشأ الشرية عديمي وإن كان بعض الشر وجودياً.

قلت: أجاب عنه صدر المتألهين<sup>١٤</sup> بأنَّ الألم إدراك المنافي العدمي - كتفرُّق

## ١٢- قوله عليه السلام: «فإن قلت»

ذكره المحقق الدواني في حاشية التجريد، و لم يتيسر له دفعه على ما حكاه صدر المتألهين<sup>١٥</sup> في الأسفار ج ٧، ص ٦٣.

## ١٣- قوله عليه السلام: «إنَّ الألم من الإدراك غير تفرُّق الاتصال»

قوله: «من الإدراك» خبر «إنَّ» و قوله: «غير تفرُّق» خبر بعد خبر.

## ١٤- قوله عليه السلام: «قلت: أجاب عنه صدر المتألهين»

لكنَّ المصنَّف عليه السلام ردَّ على هذا الجواب في تعليقه على الأسفار ج ٧، ص ٦٣ بوجهين. ثم رفع هو الإشكال بأنَّ الصورة العلمية من حيث وجودها ليست بشر و لا ألم، و من حيث إنَّها تحكي الخارج و تكون عين الخارج الذي هو زوال و عدم، شر و ألم، فالشر ليس إلا العدم.

قال عليه السلام: «الظاهر أنَّ الجواب لا يفي بدفع الإشكال. أمَّا أولاً، فلأنَّ الإدراك - بما هو - أعم من إدراك الحس، و إنما ذكر قطع العضو من باب المثال، و ما ذكر من دعوى العلم الحضورى لا يطرد في مثل الألم الحاصل من إدراك موت الأحياء مثلاً و غيره من العلوم التصديقيَّة الخياليَّة. و أمَّا ثانياً، فلأنَّ القول بكون الإدراك الحسيَّ علماً حضورياً غير مستقيم مع كثرة الأغلاط الحاصلة في الحس إذا قيس المحسوس إلى الخارج. و أمارجوع كلَّ علم إلى الحضورى بوجه، فليس ينفع في دفع الإشكال، فإنَّه اعتبار للعلم في حدِّ نفسه لا بالقياس إلى الخارج. و يمكن دفع أصل الإشكال بأنَّ الصورة العلمية التي يتألم بها هي من حيث إنَّ الإنسان مثلاً مستكمل بها ليس بشر و لا ألم، و هو أمر وجودي، و من حيث إنَّها عين ما في الخارج مثلاً من قطع العضو و زوال الاتصال أمر عديمي، و الشر و الألم هناك. و كذا في غيره من الأمثلة. انتهى.

و ردَّ عليه أيضاً الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار ج ٧، ص ٦٤ بقوله:

«أقول» المحقق الدواني لم يجعل المدرك تفرُّق الاتصال فقط، حتَّى يقال: لما كان المدرك

الاتصال ونحوه<sup>١٥</sup> - بالعلم الحضورى الذي يحضر فيه المعلوم بوجوده الخارجى عند

العلم الحضورى عين الإدراك والتفرق عدم فالألم عديم، فله أن يقول: سلمنا أن الإدراك عين المدرك لو كان العلم حضورياً، لكن لانسلم أن المدرك هو تفرق الاتصال فقط، وإن كان هو أيضاً مدركاً على نحو إدراك الأمور العدمية، بل غير الملائم - المنعلق للإدراك المعتبر في تعريف الألم - هو الحالة الوجودية الوجدانية الموجعة، غير عدم الاتصال، ولا سيما إذا كان السبب سوء المزاج. وكيف يكون تلك الحالة الوجدانية عدماً وإن كان عدماً للملكة، والعدم بما هو عدم أينما تحقق لا خبر عنه ولا أثر له، وفي تلك الحالة المؤدية كل الأثر والخبر؟! انتهى.

قوله ﷺ: «أجاب عنه صدر المتألهين»

في الأسفار، ج ٧، ص ٦٣ - ٦٧ و ج ٤، ص ١٢٦.

١٥ - قوله ﷺ: «والألم إدراك الصافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه»

يبدو أن الألم واللذة أمران غير العلم والإدراك، وإن كانتا لا تنفكان عن الإدراك، نظير الحب والطلب والسرور وغيرها.

وعلى هذا، فإن كان الألم نفس الاضطراب والانقباض والخروج عن ما فيه النفس من الاعتدال والانبساط، فهو أمر عديم، من قبيل أعدام الملكات. وإن كان أمراً يستلزم الاضطراب والانقباض. فهو أمر وجودي كاللذة.

ولعل التدقيق في حالات النفس يؤدى إلى الاحتمال الأخير.

فالأولى في الجواب أن يقال: إن الألم وإن كان أمراً وجودياً، كاللذة، لكن لانسلم كونه شراً بالذات؛ فإن الألم متبه طبيعى وباعث تكويني بنبه الإنسان وبعثه على العلاج والتخلص من مضار ما أصابه من سوء، وإنما يكون شراً من جهة ما يترتب عليه من خروج النفس عن ما عليه من الاعتدال، فالشر بالذات هو زوال الاعتدال المعبر عنه بالاضطراب، وهو أمر عديم، والألم لا يكون إلا شراً بالعرض. قال شيخنا المحقق دام ظلّه في تعليقه على الكتاب، ص ٤٧٢:

«و الأشبه أن الشر بمعناه العرفي يعم بعض الأمور الوجودية، كالآلام والفموم والجهل المركب والملكات الرذيلة، وعليه فلا مناص عن قبول الشئ الأول من الشقين اللذين ذكرهما المحقق الدواني، ويكون أحد مصاديقه الألم الذي هو أمر وجودي بلا ريب، سواء كان من قبيل تلح

كما الإدراك أو نوعاً آخر من الكيف النفساني. وأما معناه التحليلي الفلسفي فيحصر في الأمر العدمي، ويكون اتصاف بعض الوجودات به اتصافاً بالعرض، نظير اتصاف الماهية بالوجود. والحاصل: أن الألم أمر وجودي بلا شبهة، وشر حقيقي بالنظر الجليل العرفي، وإنما يكون منشأ زوال الراحة الذي هو نقص لكمال النفس في مرتبتها النازلة. لكن بالنظر الدقيق الفلسفي يكون الألم شراً بالعرض، وأما الشر بالذات فهو تلك الجهة العدمية. فالمراد بلفظة «بالذات» في قولهم «العدم شر بالذات» هو أن الجهة العدمية هي التي تنصف أولاً وفي الرتبة المتقدمة بالشر في النظر التحليلي العقلي الدقيق، حيث تتميز جهته الوجودية عن جهته العدمية. وأما ما يقال: «الألم شر بالذات»، فهو في مقابل اتصاف بعض اللذات بالشر من حيث استبعادها لألم أشد، فتفطن. انتهى.

وقال الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار ج ٧، ص ٦٥:

«الألم بما هو وجودي وجع، وبما هو وجع خير وليس شراً بالذات. ولكن فرق بين كون الشيء خيراً في ذاته وبين كونه ملائماً لشيء، فمجرد عدم الملائمة لشخص، الناشئ من انفعاله وضعف نفسه لا يخرججه عن الخيرية، ثم كيف يكون ذلك الوجود شراً في ذاته وماهيته والحال أن كل وجود ملائم ماهيته ومسؤول عنه الثابت؟! والذي يدلك دلالة واضحة عليه أنه لو كانت الآلام شروراً بالذات - والذاتي لا يختلف ولا يتخلف - لكانت هذه في علم الله تعالى أيضاً شروراً، ولا سيما أن علمه تعالى بها حضوري وهو عين المعلوم، وحيث لا يحكم عليها بالشرية هناك - لفعاليته وكون علمه تعالى فعلياً وخيراً كله، وعدم انفعاله وتأثره؛ إذ لا مادة ولا ماهية له وراء الإثنية البحتة - علمنا أن شرية الأوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها إدراكات ووجودات، بل باعتبار الانفعالات والتأثرات، وهي عدميات، فثبت أن الشرور بالذات أعدام».

قوله ﷺ: «كتفرك الاتصال»

يبدو أن تفرك الاتصال لما كان في مرتبة الطبيعة من مراتب النفس، لا تعلم به النفس. إلا كما تعلم بالأمور الخارجة عنها، من الجسم والجسمانيات، وذلك بالإبصار أو اللمس. فلا موقع لأن تعلم به علماً حضورياً. فالأولى التمثيل بمثل الجهل والعمى.

العالم، لا بالعلم الحسولي<sup>١٦</sup> الذي يحضر فيه المعلوم عند العالم بصورة مأخوذة منه، لا بوجوده الخارجي، فليس عند الأئمة أمران: تفرّق الاتصال مثلاً و الصورة الحاصلة منه، بل حضور ذلك الأمر المنافي هو الأئمة بعينه؛ فهو وإن كان نحواً من الإدراك، لكنّه من أفراد العدم؛ وهو وإن كان نحواً من العدم<sup>١٧</sup>، لكن له ثبوت على حدّ ثبوت أعدام الملكات، كالعمى والنقص وغير ذلك.

و الحاصل أنّ النفس لكونها صورة الإنسان الأخيرة - التي بحذاء الفصل الأخير<sup>١٨</sup> - جامعة لجميع كمالات النوع، واجدة لعامة القوى البدنية وغيرها<sup>١٩</sup>، فتفرّق الاتصال، الذي هو آفة واردة على الحاسة، تدرك النفس عنده فقدها كمال تلك القوة التي وردت عليها الآفة في مرتبة النفس الجامعة، لا في مرتبة البدن الماديّة.

❦ قوله ﷺ: «كتفرّق الاتصال ونحوه»

كالجهل والعمى و....

١٦- قوله ﷺ: «ولا بالعلم الحسولي»

فإن تصوّر القطع بالعلم الحسولي لا يوجب ألماً؛ وإنما الموجب له وجدان قطع العضو أو الجهل أو العمى ونحوها، الذي هو علم حضوريّ.

١٧- قوله ﷺ: «وهو وإن كان نحواً من العدم»

دفع دخل حاصله: أنّ الأئمة إذا كان عدماً، فكيف يكون معلوماً بالعلم الحضوريّ، مع أنّ العلم الحضوريّ هو حضور الشيء بوجوده عند العالم؟

١٨- قوله ﷺ: «التي بحذاء الفصل الأخير»

من قبيل الوصف المشعر بالعلية، فهو تلويح إلى ما مرّ في الفصل السادس من المرحلة الخامسة، من أنّ الفصل الأخير تمام ماهية النوع، لأنّه محض الجنس الذي يحصّله و يتمّمه نوعاً؛ فما أخذ في أجناسه و فصوله الأخرى على وجه الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصيل.

فإذا كانت الصورة بحذاء الفصل الأخير، كانت الصورة أيضاً تمام حقيقة النوع.

١٩- قوله ﷺ: «القوى البدنية وغيرها»

كالعاقلة التي ليس فعلها بألة بدنية.

ثم إن الشر لما كان هو عدم ذات<sup>٢٠</sup> أو عدم كمال ذات، كان من الواجب أن تكون الذات التي يصيبها<sup>٢١</sup> عدم قابلة له؛ كالجواهر المادية التي تقبل العدم بزوال صورتها التي هي تمام فعليتها النوعية، وأن تكون الذات التي ينعدم كمالها بإصابة الشر قابلة لفقد الكمال<sup>٢٢</sup>، أي أن يكون العدم عدماً طارئاً لها، لا لازماً لذاتها، كالأعدام و النقص<sup>٢٣</sup> اللازمة للماهيات الإمكانية، فإن هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبة الوجود وحده<sup>٢٤</sup>.

٢٠- قوله ﷺ: «وَمِنْ إِنْ الشَّرُّ لَمَّا كَانَ هُوَ عَدَمُ ذَاتٍ»

شروع في إثبات أن موطن الشر هو عالم المادة، أعني الأمر الثالث من الأمور الستة التي يشتمل عليها هذا الفصل.

٢١- قوله ﷺ: «يَصِيبُهَا»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بصبيه».

٢٢- قوله ﷺ: «وَأَنَّ تَكُونَ الذَّاتُ الَّتِي يَنْعَدِمُ كَمَالُهَا بِإِصَابَةِ الشَّرِّ قَابِلَةٌ لِفَقْدِ الْكَمَالِ»

لا يخفى: أن فقد الكمال أعم من أن تكون الذات واجدة له، ثم يصيبها الشر فتفقد ما لها من الكمال، ومن أن تكون مستعدة لكمال و يمنع المانع من فعلية ذلك الكمال. وبما ذكرنا يظهر أن المراد بالعدم الطاري مقابل العدم اللازم، بقريضة المقابلة، لا خصوص ما عرض بعد الوجود، كما يوهم المعنى اللغوي للطريان.

٢٣- قوله ﷺ: «كَالْأَعْدَامِ وَالنَّقْصِ»

مثال للمنفق.

٢٤- قوله ﷺ: «وَإِنَّ هَذَا النَّوعَ مِنَ الْأَعْدَامِ مُنْتَزِعٌ مِنْ مَرْتَبَةِ الْوُجُودِ وَحْدَهُ»

فيه: أن عدم كمال الذات، وهو الشر، أيضاً عدم ملكة، فهو أيضاً على رأيه ﷺ منتزع من مرتبة الوجود. قال في تمة الفصل العاشر من المرحلة الثامنة من بداية الحكمة: «... وأما تقابل العدم و الملكة، فللعدم فيه حظ من التحقق، لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها، فينتزع عدما منه. وهذا المقدار من الوجود الانتزاعي كافٍ في تحقق النسبة» انتهى. هذا.



وبهذا تبين أن عالم التجرد التام لا شر فيه؛ إذ لا سبيل للعدم إلى ذاتها الثابتة بإثبات مبدئها<sup>٢٥</sup>، ولا سبيل لعروض الأعدام المنافية لكمالاتها التي تقتضيها وهي موجودة لها في بدء وجودها<sup>٢٦</sup>.

فجال الشر ومداره هو عالم المادة، التي تتنازع فيه الأضداد، وتتنافس فيه مختلف الأسباب، وتجري فيه الحركات الجوهرية والعرضية، التي يلزمها التغير من ذات

لكن الحق أن عدم المضاف - ومنه عدم الملكة - إنما ينتزع من نفس العدم، وينسب إلى الوجود لمقارنة الوجود للعدم المنتزع عنه.

قوله ﷺ: «فإن هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبة الوجود وحدّه»

ولا يمكن للوجود أن يتعدى حد وجوده، فليس له قابلية لكمال أكثر حتى يكون فقده شرًا، فالوجود المثالي لا يمكنه أن يتعدى حد وجوده ويصير وجوداً عقلياً. والعقل الثاني لا يمكنه أن يصير عقلاً أولاً، وهكذا.

وبعبارة أخرى: لا يكون في هذه الصور ما فرض من الكمال كمالاً لهذا الوجود حتى يكون فقده شرًا له.

وإن شئت فقل: إن الشر عدم ملكة الخير، فكلما لم يكن للموضوع قابلية لخير، لم يكن فقده لذلك الخير شرًا له.

٢٥- قوله ﷺ: «الثابتة بإثبات مبدئها»

وصف مشعر بالعلية، فهو تلويح إلى برهان المسألة، وهو أن المجرد مكتنف بالفاعل لا يحتاج إلى شيء آخر، فالفاعل علّة تامّة له، وهو هنا الواجب بالذات أو مجرد آخر واجب وجوده بوجود الواجب، فلا سبيل للعدم إليه.

٢٦- قوله ﷺ: «وهي موجودة لها في بدء وجودها»

الواو للحال، والجملة في محلّ التعليل لسابقتها؛ فإن الوجه في عدم إمكان عروض العدم لكمالات المجردات الثانية هو أن كمالاتها تلك توجد ككمالاتها الأولى بمجرد علّتها الفاعلية، لا تحتاج إلى قوة واستعداد ومعدّ وعدم عروض مانع. وإذا كان الفاعل علّة تامّة وجود المعلول واجب عند وجود العلّة التامة، فلا سبيل لعروض العدم لكمالاتها الثانية، حيث لا سبيل للعدم إلى الفاعل الواجب الذي هو علّة تامّة.

إلى ذات، ومن كمال إلى كمال.

والشروع من لوازم وجود المادّة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوّعة المتخالفة؛ غير أنّها، كيفما كانت<sup>٢٧</sup>، مغلوّبة للخيرات، حقيرة في جنبها، إذا قيست إليها.

وذلك أنّ الأشياء - كما نقل عن المعلّم الأوّل - من حيث الخيرات والشروع المنتسبة إليها، على خمسة أقسام: إمّا خير محض، وإمّا شرّ محض، وإمّا خيرها غالب، وإمّا شرّها غالب، وإمّا متساوية الخير والشرّ. والموجود من الأقسام الخمسة قسمان، هما:

الأوّل: الذي هو خير محض، وهو الواجب تعالى، الذي يجب وجوده، وله كلّ كمال وجودي، وهو كلّ الكمال، ويلحق به المجرّدات التامة. والثالث: الذي خيره غالب؛ فإنّ العناية الإلهيّة توجب وجوده، لأنّ في ترك الخير الكثير شرّاً كثيراً.

وأما الأقسام الثلاثة الباقية، فالشرّ المحض هو العدم المحض<sup>٢٨</sup> الذي هو بطلان

٢٧- قوله ﷺ: «غير أنّها كيفما كانت»

أي: سواء أكانت عدميّة، كما أثبتناه تبعاً لأفلاطون، أم كان بعضها وجوديّاً، كما يذهب إليه أرسطو.

وذلك لأنّ المعروف عن أرسطو أنّه كان يجوز كون بعض الشرور أموراً وجوديّة. وما يأتي من المصنّف ﷺ في آخر الفصل من كونها مقصودة بالنفع وبالقصد الثاني، وكذا ما مرّ منه في الفصل الرابع عشر من قوله: «إنّ الشرور الموجودة في العالم على ما سيّضح ليست إلّا أموراً فيها خير كثير وشرّ قليل. ودخول شرّها القليل في الوجود بتبع خيرها الكثير... على أنّه سيّضح أيضاً أنّ الوجود من حيث أنّه وجود خير لا غير...» يؤيّد هذا التفسير.

٢٨- قوله ﷺ: «والشرّ المحض هو العدم المحض»

لا يخفى ابتداء هذا الكلام على انحصار الشرّ في الأعدام، مع أنّه هنا في مقام بيان كيفيّة دخول

صرف لا سبيل إلى وجوده، و ما شرّه غالب و ما خيره و شرّه متساويان تأباهما العناية الإلهية التي نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن و أتقنه. و أنت إذا تأملت أي جزءٍ من أجزاء الكون، وجدته أنه لو لم يقع على ما وقع عليه، بطل بذلك النظام الكوني، المرتبط بعض أطرافه ببعض، من أصله<sup>٢٩</sup>؛ و كفى بذلك شرّاً غالباً في تركه خير غالب.

و إذ تبين أن الشرور القليلة التي تلحق الأشياء من لوازم الخيرات الكثيرة التي لها، فالقصد و الإرادة تتعلّق بالخيرات بالأصالة، و بالشرور اللازمة لها بالتبع و بالقصد الثاني.

و من هنا يظهر أن الشرور داخله في القضاء الإلهي بالقصد الثاني، و إن شئت قلت؛ بالعرض، نظراً إلى أن الشرور أعدام، لا يتعلّق بها قصدٌ بالذات.

جاء الشرّ في القضاء الإلهي و إن قلنا بكون بعض الشرّ وجودياً. فكان الأولى أن يأتي بالبيان الذي أتى به في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة من قوله: «و أمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فهي غير موجودة، أمّا ما خيره و شرّه متساويان، فإن في إيجاده ترجيحاً بلا مرجح، و أمّا ما شرّه كثير و خيره قليل، فإن في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح، و أمّا ما هو شرّ محض، فأمره واضح» انتهى.

٢٩- قوله ﷺ: «المرتبط ببعض أطرافه ببعض من أصله»

وصف مشعر بالعلية، أي بطل النظام الكوني من أصله، لارتباط أجزائه بعضها ببعض. و قد مرّ في الفصل الرابع عشر قوله: «ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضاً و طرولاً، يجعل الجميع واحداً يتقيد بعض أجزائه ببعض في وجوده. فإفادته واحد منها إنّما يتم بإفادته الكل. فليست الإفادته إلا واحدة ينال كلّ منها ما في وسعه أن يناله». انتهى.

## الفصل التاسع عشر

في ترتيب أفعاله و هو نظام الخلقة

قد اتضح بالأبحاث السابقة<sup>١</sup> أنَّ للوجود الإمكانِيّ - وهو فعله تعالى - انقسامات. منها<sup>٢</sup> انقسامه إلى مادِّيٍّ ومجرّد، وانقسام المجرّد إلى مجرد عقليٍّ ومجرّد مثاليٍّ. وأشرنا هناك إلى أنَّ عوالم الوجود الكليّة ثلاثة<sup>٣</sup>:

---

١- قوله ﷺ: «قد اتضح بالأبحاث السابقة»

راجع الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة و الفصل السابع عشر من مرحلتنا الحاضرة.

٢- قوله ﷺ: «أَنَّ للوجود الإمكانِيّ و هو فعله تعالى انقسامات منها»

و منها انقسامه إلى خارجيٍّ و ذهنيٍّ.

و منها انقسامه إلى كليٍّ و جزئيٍّ.

و منها انقسامه إلى جوهر و عرض.

و منها انقسامه إلى واحد و كثير.

و منها انقسامه إلى ثابت و متغيّر.

و هكذا. فإنَّ كثيراً من التقسيمات الجارية في مطلق الوجود، تجري في الوجود الإمكانِيّ أيضاً.

٣- قوله ﷺ: «أشرنا هناك إلى أنَّ عوالم الوجود الكليّة ثلاثة»

و قد تحقّل ممّا مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة استدلال على وجود هذه العوالم من طريق العلم الحصوليٍّ؛ حيث إنّ الاحساس يدلُّنا على وجود عالم المادّة، و التخيل يكشف عن وجود عالم المثال، و التعقّل عن عالم العقل.

كما قد استفيد ممّا مرّ في الفصل السابع عشر من هذه المرحلة استدلال على وجودها من طريق النظام الأحسن، حيث تبيّن انحصار الموجود الممكن عقلاً في ثلاثة، و أنَّ مقتضى عنايته تعالى أن يوجد جميع هذه الأقسام على أحسن نظام و أتمّه.

عالم التجرد التام العقلي.

و عالم المثال.

و عالم المادة و المادّيات<sup>٤</sup>.

فالعالم العقلي مجرد تامّ ذاتاً و فعلاً عن المادة و آثارها.

و عالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها<sup>٥</sup>، من الأشكال و الأبعاد و الأوضاع و

غيرها. ففي هذا العالم أشباح متمثلة<sup>٦</sup> في صفة الأجسام التي في عالم المادة و الطبيعة،

٣ قوله ﷺ: «عوالم الوجود الكلّية»

قد مرّ في بعض تعاليفنا على الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة، أنّ الكلّية هنا بمعنى السعة الوجودية. فراجع.

قوله ﷺ: «عوالم الوجود الكلّية ثلاثة»

و قد مرّ في الفصل السابع عشر أنّها لاربع لها عقلاً. فراجع.

٤ قوله ﷺ: «عالم المادة و المادّيات»

المادة هي الهولي، و المادّيات هي الصور المنطبعة في المادة - الجسميّة و النوعيّة - و الأعراض، و النفوس.

ولا يخفى: أنّه يطلق كلّ من عالم المادة و عالم المادّيات و براد به عالم المادة و المادّيات؛ فهما من قبيل الفقير و المسكين، إذا اجتماعا افترقا و إذا افترقا اجتماعا.

٥ قوله ﷺ: «دون آثارها»

أي: دون جميع آثارها، بخلاف عالم العقل؛ فإنّ عالم العقل مجرد عن جميع آثار المادة، و أمّا عالم المثال، فهو وإن كان مجرداً عن القوّة و الاستعداد و التغيّر و الحركة، إلّا أنّه مشتمل على بعض آثار المادة من الشكل و الوضع و المقدار و غيرها.

٦ «آثارها» جمع مضاف ظاهر في العموم؛ إلّا أنّ وقوعه في سياق النفي يوجب تعلّق النفي بعمومه؛ فهو نفي العموم لا عموم النفي.

٦ قوله ﷺ: «أشباح متمثلة»

في نظام شبيه بنظامها الذي في عالم المادة. وإنما الفرق بينه وبين النظام الماديّ أنّ تعقّب بعض المثاليّات لبعض، بالترتّب الوجوديّ، لا بتغيّر صورة أو حال إلى صورة أو حال أخرى<sup>٦</sup> بالخروج من القوّة إلى الفعل بالحركة، كما هو الحال في عالم المادة. فحال الصور المثاليّة، في ما ذكرناه من ترتّب بعضها على بعض، حال صورة الحركة والتغيّر في الخيال، والعلم مجرد مطلقاً، فالمتخيّل من الحركة علم بالحركة، لا حركة في العلم، و علم بالتغيّر، لا تغيّر في العلم.

و عالم المادة لا يخلو ما فيه من الموجودات من تعلق ما بالمادة<sup>٨</sup> وتستوعبه الحركة والتغيّر، جوهرية كانت أو عرضية.

و إذ كان الوجود بحقيقته الأصيلّة حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة في الشدّة و

﴿السَّيِّحُ: ما بدالك شخصه غير جليّ من بُعد. و شبح الشيء: ظلّه و خياله. كذا في المعجم الوسيط.﴾

و سميّ عالم المثال عالم الأشباح لكون موجوداتها ذات مقدار و شكل من دون أن تكون لها مادة، فهي كأظلال لما في عالم المادة من الأجسام. و من هنا سميّ عالم الأظلة أيضاً.

٧- قوله ﷺ: «بتغيّر صورة أو حال إلى صورة أو حال أخرى»

الفرق بين الصورة و الحال - بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما وجود ناعت موجود لغيره - أنّ الأوّل جوهر و الثاني عرض.

٨- قوله ﷺ: «لا يخلو ما فيه من الموجودات من تعلق ما بالمادة»

فإنّها لا يخلو عن أحد أقسام أربعة:

أ- الهيولى و هي نفس المادة.

ب- الصور المنطبعة، و هي الصورة الجسميّة و الصور النوعيّة المنطبعة في المادة.

ج- الأعراض، آثار الصور النوعيّة، و هي حالة في المادة.

د- النفوس، و هي جواهر مجرّدة ذاتاً متعلّقة بالمادة فعلاً.

قوله ﷺ: «لا يخلو ما فيه»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيها».

الضعف والشرف والخسة، تتقوم كل مرتبة منها بما فوقها، وتتوقف عليها بهويتها، يستنتج من ذلك:

أولاً: أن العوالم الثلاثة مترتبة وجوداً بالسبق واللاحق، فعالم العقل قبل عالم المثال، وعالم المثال قبل عالم المادة، وجوداً. وذلك لأن الفعلية المحضة التي لا تشوبها قوة ولا يخالطها استعداد أقوى وأشد وجوداً مما هو بالقوة محضاً، كالهوى الأولي، أو تشوبه القوة وخالطه الاستعداد، كالطبايع المادية؛ فعالم العقل والمثال يسبقان عالم المادة.

ثم العقل المفارق أقل حدوداً وأوسع وجوداً وأبسط ذاتاً من المثال، الذي تصاحبه آثار المادة<sup>١٠</sup> وإن خلا عن المادة، ومن المعلوم أن الوجود كلما كان أقل حدوداً وأوسع وأبسط، كانت مرتبته من حقيقة الوجود المشككة أقدم وأسبق وأعلى، ومن أعلى المراتب التي هي مبدء الكل أقرب؛ فعالم العقل أقدم وأسبق وجوداً من عالم المثال.

و ثانياً: أن الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثة ترتيب علي<sup>١١</sup>، لمكان السبق و

٩- قوله ﷺ: «تتوقف عليها بهويتها»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «يتوقف».

١٠- قوله ﷺ: «أبسط ذاتاً من المثال الذي تصاحبه آثار المادة»

لعدم محدوديته إلا بماهية جوهرية، بخلاف عالم المثال، المحدود مع ذلك بحدود هي ماهيات عرضية، كالشكل والوضع والمقدار وغيرها.

قوله ﷺ: «المثال الذي تصاحبه آثار المادة»

أي: آثار من المادة، كما مر.

١١- قوله ﷺ: «ترتيب علي»

لا يخفى عليك: أن السبق واللاحق المذكورين في الأمر الأول - وهما السبق واللاحق بالشرف والخسة - لا يفيدان بمجردهما العلوية والمعلولية، لعدم دلالة العام على الخاص، ولكن لله

التوقف الذي بينها<sup>١٢</sup>، فعالم العقل علة لعالم المثال، وعالم المثال علة مفيضة لعالم المادة<sup>١٣</sup>.

و ثالثاً: أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاماً بما يليق بكلّ منها وجوداً<sup>١٤</sup>؛ وذلك لما تقدّم<sup>١٥</sup> أنّ كلّ علة مشتملة على كمال معلولها بنحو أعلى وأشرف؛ ففي عالم المثال نظام مثاليّ يضاھي نظام عالم المادة وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يطابق

﴿ تثبت العلّة بضميمة ما سببته في الفصل التالي، من عدم صدور الكثير عن الواحد، و انحصار النوع المجرد في فرد.﴾

١٢- قوله ﷺ: «لمكان السبق والتوقف الذي بينها»

فإنّ الأخس من مراتب التشكيك لا يتحقّق ما لم يتحقّق الأشرف منها.

و إن شئت فقل: إنّ السخية بين العلة والمعلول تقتضي كون كلّ مرتبة معلولة لسابقتها و علة للاحقتها.

١٣- قوله ﷺ: «و عالم المثال علة مفيضة لعالم المادة»

على مبنى الجمهور القائلين بأنّ كلّ مرتبة من مراتب التشكيك علة مرجدة للاحقتها، كما أنّها معلولة لسابقتها.

و أمّا في النظر الدقيق، فلا مفيض غيره تعالى؛ و مايسمى فاعلاً غيره تعالى إنّما هو فاعل بمعنى «ما به الوجود»، لا بمعنى «ما منه الوجود».

١٤- قوله ﷺ: «بما يليق بكلّ منها وجوداً»

فانظر إلى المعاني الموجودة في الذهن، كيف تنزّل في الأصوات و تصير كلمات و ألفاظ تدلّ عليها. فالألفاظ و العبارات التي يتكلّم بها المتكلّم هي نفس المعاني و المفاهيم الموجودة في ذهنه، و المعاني مجرّدة ثابتة، و الألفاظ مادّية متغيّرة سيّالة الوجود. فكذلك الوجود المادّي لزيد مثلاً هو نفس وجوده المثاليّ في كمالاته و أوصافه، و لكن لوجود كلّ منهما ما يخصّه من الأحكام و الصفات. و هكذا القياس في وجوده المثاليّ بالنسبة إلى وجوده العقليّ.

و قد مرّ أنّنا أنّ تعقّب بعض المثاليّات لبعض بالترتب الوجوديّ بينها، لا بالتغيّر.

١٥- قوله ﷺ: «ولما تقدّم»

في الفصل التاسع من المرحلة الثامنة.



نظام المثال، لكنّه موجود بنحو أبسط وأشرف وأجمل منه، ويطابقه النظام الربّانيّ الذي في العلم الربوبي<sup>١٦</sup>.

و رابعاً: أنّه ما من موجود ممكن، مادّي أو مجرد، علويّ أو سفليّ، إلّا هو آية للواجب تعالى من جميع الوجوه<sup>١٧</sup>، يحكي بما عنده من الكمال الوجوديّ كمال الواجب تعالى.

#### ١٦- قوله ﷺ: «النظام الربّانيّ الذي في العلم الربوبيّ»

و علمه تعالى عين ذاته. و ذاته تعالى - لكونها علّة لجميع ماسواها - واجدة لكلّ وجود و كمال وجوديّ، فلا كمال وجوديّاً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجوديّ إلّا و هي واجدة له بنحو أعلى و أشرف، غير متميّز بعضها عن بعض، لمكان الصرافة و البساطة، كما قد مرّ في الفصل الحادي عشر.

و من هنا عبّر ﷺ في الفصل السابع عشر بالعالم الربوبيّ بدل العلم الربوبيّ.

#### ١٧- قوله ﷺ: «هو آية للواجب تعالى من جميع الوجوه»

قوله ﷺ «من جميع الوجوه» حال من قوله: «هو». يعني: أنّ كلّ ممكن فهو من جميع وجوه آية للواجب، إذ لا وجه له إلّا و هو معلول للواجب، فيكون حاكياً بوجوده و كماله كمال علّته و وجوده.

و لو جعل حالاً من الواجب لفسد المعنى؛ لصيرورة المعنى على ذلك أنّ كلّ ممكن فهو آية لجميع وجوه الواجب. هيهات! أين الثرى من الثرى؟!

## الفصل العشرون في العالم العقلي ونظامه وكيفية حصول الكثرة فيه

قد تحقّق في مباحث العلّة والمعلول أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد<sup>١</sup>. ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كلّ وجه - لا يتسرّب إليه جهة كثرة، لا عقلية ولا خارجيّة<sup>٢</sup> - واجداً لكلّ كمال وجوديّ وجداناً تفصيليّاً في عين الإجمال، لا يفيض إلّا وجوداً واحداً بسيطاً، له كلّ كمال وجوديّ<sup>٣</sup> - لمكان المساخنة بين العلّة و

---

١- قوله ﷺ: «قد تحقّق في مباحث العلّة والمعلول أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» لا يخفى عليك: ابتناء جميع ما في هذا الفصل على التسليم بالعلّة والإيجاد للموجودات الممكنة. وأمّا على ما ذهب إليه صدر المتألّهين ﷺ - وهو الحقّ - من أنّه لا مفيض إلّا الله تعالى وأنّ كلّ ما في الوجود من فيضه المباشر، فإنّما أنّ ينكر قاعدة الواحد - وهو الحقّ - أو يقال، كما ذهب إليه صدر المتألّهين ﷺ أيضاً: إنّ الفيز واحد، كما أنّ المفيض واحد، وأنّ الفيز غير متناهٍ رابط، كما أنّ المفيض غير متناهٍ مستقلّ.

قوله ﷺ: «قد تحقّق في مباحث العلّة والمعلول»

في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة.

٢- قوله ﷺ: «لا يتسرّب إليه جهة كثرة، لا عقلية ولا خارجيّة»

الكثرة العقلية هي التركّب من المادّة والصورة العقليّتين، أو من الجنس والفصل، أو من الماهية والوجود، أو من الوجود والعدم، أو من الأجزاء المقدارية.

والكثرة الخارجيّة هي التركّب من المادّة والصورة الخارجيتين، أو التعدّد بأن يكون هناك واجبان أو أكثر.

٣- قوله ﷺ: «له كلّ كمال وجوديّ»

المعلول<sup>٤</sup> - له الفعلية النامة من كل جهة و التنزه عن القوة والاستعداد؛ غير أنه وجود ظليّ للوجود الواجبيّ، فقير إليه، متقوم به، غير مستقلّ دونه؛ فيلزمه النقص الذاتي، والمحدودية الإمكانية التي تتعين بها مرتبته في الوجود<sup>٥</sup>، ويلزمها الماهية الإمكانية. والموجود الذي هذه صفته<sup>٦</sup>، عقل مجرد ذاتاً و فعلاً متأخر الوجود عن الواجب تعالى، من غير واسطة، متقدّم في مرتبة الوجود على سائر المراتب الوجودية. ثم إنّ الماهية لا تتكثّر أفرادها إلّا بمقارنة المادة<sup>٧</sup>. والوجه فيه أنّ الكثرة، إمّا أن

من غير أن يكون له كلّ الكمال. بخلاف الواجب تعالى، حيث إنّ له كلّ كمال وجودي و كلّ الكمال. وذلك لأنّه تعالى واجد لكلّ كمال بنحو الصرافة و من دون أن يكون له حدّ؛ فإنّ كلّ كمال عين وجوده، وليس لوجوده حدّ، بخلاف المعلول؛ فإنّ وجوده محدود، و يلزمه كون كماله أيضاً محدودة، وإن كان واجداً لجميع الكمالات. فالعقل الأوّل واجد للحياة والقدرة والعلم و كلّ كمال وجودي، و لكن على قدر ما يمكن للمعلول أن يكون واجداً له.

وقد ورد في ماري عن المعصومين عليهم الصلاة والسلام أنّ «أول ما خلق الله العقل»، وأنّ «أول ما خلق الله نور نبينا صلوات الله عليه وآله». وقد جاء في التوقيع الوارد من الناحية المقدسة: «لا فرق بينك وبينها إلّا أنّهم عبادك و خلقك».

٤- قوله ﷺ: «لمكان المسانحة بين العلة والمعلول»

تلك المسانحة التي قد مرّ في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة أنّها هي الدليل والأساس لقاعدة الواحد.

٥- قوله ﷺ: «مرتبته في الوجود»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مرتبتها في الوجود».

٦- قوله ﷺ: «هذه صفته»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «هذه صفتها».

٧- قوله ﷺ: «ثم إنّ الماهية لا تتكثّر أفرادها إلّا بمقارنة المادة»

تكون عين الماهية<sup>٨</sup>، أو جزئها، أو خارجة منها لازمة لها، أو خارجة منها مفارقة لها. وعلى التقادير الثلاثة الأول لا يوجد للماهية فرد، إذ كلاً وجد فرد لها، كان من الواجب أن يكون كثيراً<sup>٩</sup>، وكلّ كثير مؤلف من آحاد، والواحد منها وجب أن يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهية، وهذا الكثير أيضاً مؤلف من آحاد، وهلمّ جرّاً، فيتسلسل ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق كثير، فلا يوجد للماهية فرد. فمن الواجب أن تكون الكثرة الأفرادية أمراً خارجاً من الماهية، مفارقاً لها؛ و لحوق المفارق يحتاج إلى مادة<sup>١٠</sup>؛ فكلّ ماهية كثيرة الأفراد فهي مادية، و ينعكس

هذه الفقرة متممة لسابقتها، و مقدّمة لما يتبعها من بيان كيفية حصول الكثرة في عالم العقل.

أما كونها متممة لسابقتها، فلأنّ قاعدة الواحد، لمّا لم تكن تثبت إلّا أنّ العلة الواحدة لا يصدر عنها إلّا سنخ واحد - لا شخص واحد - من المعلول، و هو أعمّ من أن يكون ذلك المعلول كثيراً بالشخص أو واحداً، تمّمها بالبرهان على أنّ العقل المجزّد لا يمكن أن يتكرّر تكرّراً أفرادياً. و لذا استنتج من هذه الفقرة قوله: «فتبيّن أنّ الصادر الأوّل الذي يصدر من الواجب عقل واحد...». و أمّا كونها مقدّمة للاحتقة، فلأنّها تبين أنّ الكثرة الموجودة في عالم العقل لا يمكن أن تكون كثرة أفرادية، بل إنّما هي كثرة نوعيّة، سواء أكانت طوليّة أم عرضيّة.

٨- قوله ﷺ: «وَأَنَّ الكثرة إمّا أن تكون حين الماهية»

قد مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل السابع من المرحلة الخامسة أنّ المراد هو أنّ الكثرة إمّا أن تكون باقتضاء من تمام الماهية أو جزئها... بدليل تصريحه في تعليقه على الأسفار ج ٦، ص ٦٣، بذلك. فراجع.

٩- قوله ﷺ: «كان من الواجب أن يكون كثيراً»

لأنّ الماهية - و هي الكلّي الطبيعي - موجودة بوجود فردها، فإذا كانت الماهية تستلزم الكثرة - لاقتضاءها بذاتها أو بجزء ذاتها أو بلازم ذاتها الكثرة - لم ينفك الفرد عن الكثرة.

١٠- قوله ﷺ: «و لحوق المفارق يحتاج إلى مادة»

عكس النقيض إلى أن كل ماهية غير مادية - وهي المجردة وجوداً - لا تتكرر تكرراً  
أفرادياً، أي إن كل مجرد فنوعه منحصر في فرد، وهو المطلوب.

نعم: يمكن الكثرة الفردية في العقل المجرد<sup>١١</sup> فيما لو استكلت أفراد من نوع  
مادي - كالإنسان<sup>١٢</sup> - بالسلوك الذاتي والحركة الجوهرية من نشأة المادة و  
الإمكان<sup>١٣</sup> إلى نشأة التجرد والفعلية الصرفة، فتستصحب التميز الفردي الذي كان

لأنه يتوقف على استعداد الماهية لذلك، ولا استعداد إلا في المادة، لأن الحامل  
للاستعداد إنما هي المادة فقط.

١١- قوله ﷺ: «نعم يمكن الكثرة الفردية في العقل المجرد»

دفع دخل حاصله: أنه لو امتنعت الكثرة الفردية في الأنواع المجردة، فما تقولون في أفراد  
الإنسان بعد انتقالهم بالموت إلى عالم المثال والعقل، فإنها أفراد لنوع واحد وهي مجردة عن  
المادة. هذا.

ولا يخفى عليك: أن هذا الإشكال إنما يتمشى على القول بكون الإنسان ماهية نوعية، كما هو  
المشهور. وأما على كونه جنساً تدرج تحته أنواع - حيث إن أفراد الإنسان تختلف في بدء تكوينها  
من جهة الاستعداد والقابلية والملكات، فإن الشرائط الموجودة في غذاء الوالدين وأبدانها وما  
كانا ينويان من النيات وما حصل على من الأخلاق والملكات، بل الظروف الموجودة للأجداد  
وأجداد الأجداد، كلها مؤثرة في قابليتها واستعدادها. وأيضاً النيات والأفعال والملكات  
الحاصلة منها بعد ورودها الدنيا كلها مؤثرة في بناء جوهر الإنسان وذاته. قال أمير المؤمنين  
صلوات الله وسلامه عليه: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» - فلا موقع لهذا الإعضال حتى  
يحتاج إلى حله ودفعه.

١٢- قوله ﷺ: «كالإنسان»

و كالجن.

١٣- قوله ﷺ: «من نشأة المادة والإمكان»

أي: الإمكان الاستعدادي، الذي هو نفس الاستعداد وغيره اعتباراً؛ فإنه إذا نسب إلى المستعد،  
سمي استعداداً؛ وإذا نسب إلى المستعد له، سمي إمكاناً استعدادياً.

لها<sup>١٤</sup> عند كونها في أول وجودها في نشأة المادة والقوة<sup>١٥</sup>.

فتبين أن الصادر الأول الذي يصدر من الواجب تعالى، عقل واحد، هو أشرف موجود ممكن، وأنه نوع منحصر في فرد. وإذا كان أشرف وأقدم في الوجود، فهو علّة لما دونه، واسطة في الإيجاد. وأن فيه أكثر من جهة واحدة تصحّ صدور الكثير منه<sup>١٦</sup>؛ لكن الجهات الكثيرة التي فيه لا تبلغ حدّاً يصحّ به صدور ما دون النشأة العقلية<sup>١٧</sup> بما فيه من الكثرة البالغة؛ فن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولاً إلى حدّ يحصل فيه من الجهات عدد يكا في الكثرة التي في النشأة التي بعد العقل. وتتصور هذه الكثرة على أحد وجهين: إما طولاً وإما عرضاً<sup>١٨</sup>.

١٤- قوله ﷺ: «فتستصحب التميّز الفردي الذي كان لها»

فإن حصول ذلك التميّز وحدوثه وإن كان متوقفاً على الاستعداد، إلا أن بقاءه لا يتوقف عليه. كيف والاستعداد يبطل بتحقق الفعلية المستعدّ لها؟

قوله ﷺ: «فتستصحب»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فستصحب».

١٥- قوله ﷺ: «كونها في أول وجودها في نشأة المادة والقوة»

لا يخفى عليك: أن المراد من أول وجودها هنا جميع مدّة وجودها في عالم المادة باعتبار كون عالم المادة أول نشأة تتكوّن فيها. وذلك لأنّ اكتساب الصفات والملكات ممكن في جميع أيام عمرها في ذلك العالم.

١٦- قوله ﷺ: «تصحّ صدور الكثير منه»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «تصحّ».

١٧- قوله ﷺ: «صدور ما دون النشأة العقلية»

عبر ﷺ بما دون النشأة العقلية حتّى يقبل الانطباق على مذهب المشاء المنكر لعالم المثال و على مذهب غيرهم الذين يعتقدون بوجود عالم المثال، وهكذا في ما يأتي.

١٨- قوله ﷺ: «تتصور هذه الكثرة على أحد وجهين إما طولاً وإما عرضاً»

فالأوّل، وهو حصول الكثرة طولاً، أن يوجد عقل ثم عقل وهكذا؛ وكلّما وجد عقل زادت جهة أو جهات، حتّى ينتهي إلى عقل تتحقّق به جهات من الكثرة تفي<sup>١٩</sup> بصدور النشأة التي بعد نشأة العقل. فهناك أنواع متباينة من العقول، كلّ منها منحصر في فرد؛ وهي مترتبة نزولاً، كلّ عالٍ أشدّ وأشرف ممّا هو بعده، وعلّة فاعلة تامة الفاعليّة له؛ لما أن إمكانه الذاتي كافٍ في صدوره<sup>٢٠</sup>. وآخر هذه العقول علّة فاعلة للنشأة التي بعد نشأة العقل. وهذا الوجه هو الذي يميل إليه المشاؤون<sup>٢١</sup>

✎ اسم الإشارة يشير إلى مشار إليه مذكور حكماً، لا لفظاً ولا معنى. حيث إنّه بعد ما أثبت في الفقرة السابقة امتناع الكثرة الأفراديّة في المفارق، فهم منه أنّ الكثرة المتصورة فيه إنّما هي الكثرة النوعيّة. فالمشار إليه هي الكثرة النوعيّة.

يدلّ على ذلك قوله في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة في هذا المقام:

«ثمّ إنّه، لما استحالت الكثرة الأفراديّة في العقل المفارق، فلو كانت فيه كثرة، فهي الكثرة النوعيّة، بأن توجد منه أنواع متباينة، كلّ نوع منها منحصر في فرد. ويتصوّر ذلك على أحد وجهين: إمّا طولاً، وإمّا عرضاً. والكثرة طولاً: أن يوجد هناك عقل ثمّ عقل إلى عدد معيّن، كلّ سابق منها علّة فاعلة للاحقه مباين له نوعاً. والكثرة عرضاً: أن توجد هناك أنواع كثيرة متباينة، ليس بعضها علّة لبعض ولا معلولاً، وهي جميعاً معلولات عقل واحد فوقها». انتهى.

قوله ﷺ: «على أحد وجهين، إمّا طولاً وإمّا عرضاً»

على سبيل منع الخلط.

١٩- قوله ﷺ: «تفي»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «يفي».

٢٠- قوله ﷺ: «ولما أن إمكانه الذاتي كافٍ في صدوره»

تعليل لكون الفاعل علّة تامة.

٢١- قوله ﷺ: «هذا الوجه هو الذي يميل إليه المشاؤون»

﴿ يعني: أَنَّ انحصار كثرة العقول في الكثرة الطولية هو الَّذِي... و ذلك لِأَنَّ الكثرة الطولية ممَّا يعتقد بها الإشراقيون أيضاً، كما يدلُّ على ذلك الفقرة الآتية من كلامه، وإِنَّمَا الفرق بين الطائفتين في إثبات العقول العرضية و عدمه.

**قوله ﷺ: «هو الذي يميل إليه المشاؤون»**

حاصل مذهبهم على ما يستفاد من الفصلين الرابع والخامس من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء و مثله النجاة، ص ٦٤٩:

أ - أَنَّ الواجب تعالى لكونه واحداً بسيطاً، و ليس ذا جهات كثيرة لا يصدر منه إلا واحد هو وجود العقل الأول.

ب - و لكنَّه يلزمه جهات كثيرة هي: تعقله للواجب تعالى، و تعقله وجوب وجوده الحاصل له من الله تعالى، و تعقله إمكان وجوده في ذاته.

ج - و ليست الجهات هذه معلولة له تعالى؛ لِأَنَّ إمكانه ثابت له بذاته لا يحتاج إلى سبب، و تعقله الواجب تعالى و تعقله ذاته لازمان لوجوب وجوده الحاصل له من الله تعالى.

د - الكثرة المذكورة توجب إمكان صدور المعلومات الكثيرة من العقل الأول.

هـ - فبتعقله الواجب تعالى يصدر منه وجود العقل الثاني، و بتعقله وجوب ذاته بالواجب يصدر منه وجود صورة الفلك الأقصى، و هي نفسه، و بتعقله إمكان ذاته يصدر منه جرم الفلك الأقصى، و هكذا إلى العقل التاسع الذي يصدر منه العقل العاشر - العقل الفعال - و فلك القمر بنفسه و جرمه.

و - لا يجب أن يذهب الأمر إلى غير النهاية حتَّى يكون تحت كلِّ مفارق مفارق؛ لأنَّهم يقولون إنَّه إن ثبت هناك كثرة كانت مستندة إلى الجهات المذكورة، و لا يتعكس، حتَّى يلزم أن توجد مثل الكثرة المذكورة عن كلِّ عقل.

ز - و الأجسام المنصربة لما كانت كائنة فاسدة لم يجز أن يكون العقل وحده سبباً لوجودها.

ح - فمابه الاتفاق في الأجسام و هي المادَّة توجد بإعانة من الحركة المستديرة التي في الأفلاك التي هي ما به اتِّفاقها، و ما به الاختلاف فيها و هي الصور المختلفة توجد بإعانة من



في ما صوّروه من العقول العشرة، و نسبوا إلى آخرها المسمّى عندهم بالعقل  
الفعال<sup>٢٢</sup> إيجاد عالم الطبيعة.

و الثاني، و هو حصول الكثرة عرضاً، بأن تنتهي العقول الطولية إلى عقول  
عرضية، لا عليّة و لا معلوليّة بينها<sup>٢٣</sup>، هي بجذاء الأنواع الماديّة، يدبر كلّ منها ما  
بجذائه من النوع الماديّ، و بها توجد الأنواع التي في عالم الطبيعة و ينتظم نظامه، و  
تسمّى هذه العقول أرباب الأنواع<sup>٢٤</sup> و المثل الأفلاطونيّة<sup>٢٥</sup>.

❦ اختلاف أحوال الأفلاك.

ط - و المخصّص لحدوث صورة خاصّة في المادّة هي المعدّات التي تهَيّؤها لتلك الصورة.

٢٢- قوله ﷺ: «المسمّى عندهم بالعقل الفعال»

و قد ذكروا في وجه تسميته بالعقل الفعال تارة أنّه سمّي بذلك لكونه مفيضاً لموجودات  
عالم المادّة مخرجاً لها من القوّة إلى الفعل، و أخرى أنّه سمّي بذلك لكونه مخرجاً للعقول  
الإنسانية من القوّة إلى الفعل بإفاضة صورة بعد صورة، و سمّيت العقول الإنسانية بالعقول  
المنفصلة لذلك.

٢٣- قوله ﷺ: «بأن تنتهي العقول الطولية إلى عقول عرضية، لا عليّة و لا معلوليّة بينها»

و لا يفرّق في ذلك بين أن يكون في كلّ مرتبة من مراتب العقول الطولية عقل واحد أو عقول  
متكثّرة عرضية.

قوله ﷺ: «إلى عقول عرضية، لا عليّة و لا معلوليّة بينها»

قوله: «لا عليّة و لا معلوليّة بينها» وصف توضيحيّ للعقول العرضية، فهو بمنزلة التعريف لها،  
حيث إنّ العقول العرضية هي التي لا عليّة و لا معلوليّة بينها.

ثم لا يخفى عليك: أنّه لا ينافي كونها عقولاً عرضية تفاوتها بالشدّة و الضعف، فمن الممكن  
أن يكون بعضها أشرف و أشدّ وجوداً من بعض، كرتب نوع الإنسان بالنسبة إلى ربّ نوع الرّماد.  
فالاختلاف بالشدّة و الضعف أعمّ من الطوليّة.

٢٤- قوله ﷺ: «تسمّى هذه العقول أرباب الأنواع»

كَلَّيْ مِنْهَا فَرْدٌ مَجْرُودٌ لِنَوْعٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْمَادِّيَّةِ، وَاجِدٌ لْجَمِيعِ الْكَمَالَاتِ الْمُمْكِنَةِ لِذَلِكَ النَّوْعِ، يَعْنِي بِأَمْرِ أَفْرَادِهِ الْمَادِّيَّةِ، وَيَدَبِّرُهَا، وَيُخْرِجُهَا مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ. كَمَا سَيُصْرِّحُ بِذَلِكَ بِقَوْلِهِ: «وَهُوَ فَرْدٌ مِنَ النَّوْعِ مَجْرُودٌ فِي أَوَّلِ وَجُودِهِ...»

قال في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة:

«وَقَدْ اخْتَلَفَتْ أَقْوَالُ الْمُثَبِّتِينَ فِي حَقِيقَتِهَا؛ وَأَصَحُّ الْأَقْوَالِ فِيهَا - عَلَى مَا قِيلَ - هُوَ أَنَّ لِكُلِّ نَوْعٍ مِنْ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ الْمَادِّيَّةِ فَرْدًا مَجْرُودًا فِي أَوَّلِ الْوُجُودِ، وَاجِدًا بِالْفِعْلِ جَمِيعَ الْكَمَالَاتِ الْمُمْكِنَةِ لِذَلِكَ النَّوْعِ، يَعْنِي بِأَفْرَادِهِ الْمَادِّيَّةِ، فَيَدَبِّرُهَا بِوَسْطَةِ صُورِنَا النَّوْعِيَّةِ، فَيُخْرِجُهَا مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ بِتَحْرِيكِهَا حَرَكَةً جَوْهَرِيَّةً بِمَا يَنْبَغُهَا مِنَ الْحَرَكَاتِ الْعَرَضِيَّةِ.»

٢٥- قَوْلُهُ ﷺ: «الْمَثَلُ الْأَفْلَاطُونِيَّةُ»

قال الحكيم السبزواري في شرحه على غرر الفوائد:

«إِنَّمَا سُمِّيَتْ تِلْكَ الْعُقُولُ الْمُتَكَافِئَةُ مَثَلًا، لِكُونِهَا أَمْثَالًا لِمَا دُونِهَا وَمِثَالَاتٍ وَآيَاتٍ لِمَا فَوْقَهَا، لِأَنَّهَا صُورُ أَسْمَائِهِ تَعَالَى وَحِكَايَاتُ صِفَاتِهِ، أَوْ لِكُونِهَا أَمْثَالًا لِلْإِشْرَاقَاتِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي فِي سِلْسِلَةِ الْقَوَاهِرِ الْأَعْلَى، إِذْ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْإِشْرَاقَ الْعَقْلِيَّ يَحْصُلُ مِنْهُ مِثْلُهُ، كَمَا أَنَّ إِشْرَاقَ الْعَقْلِ يَجْعَلُ النَّفْسَ مِثْلَهُ. وَإِنَّمَا نَسَبَتْ إِلَى أَفْلَاطُونٍ، لِأَنَّ أَفْلَاطُونَ وَأُسْتَازَهُ سَقْرَاطُ كَانَ يُقِرُّ طَائِفَةً فِي هَذَا الرَّأْيِ، كَمَا فِي الشَّفَا.» انتهى.

وَقَالَ الْقُطُبُ الشِّيرَازِيُّ فِي شَرْحِ حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ ص ٢٥١:

«وَأَمَّا سُمِّيَتْ بِهَا نَظَرًا إِلَى أَنَّ مِنْ شَأْنِ الْمَثَالِ أَنْ يَكُونَ أَخْفَى مِنَ الْمُمَثَّلِ، وَهِيَ أَخْفَى مِنَ الصُّورِ الْهَيْوَلَانِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا. وَلَوْ نَظَرُ إِلَى أَنَّ مِنْ شَأْنِ الْمَثَالِ أَنْ يَكُونَ أَوْعَى مِنَ الْمُمَثَّلِ... كَانَتْ الصُّورُ النَّوْعِيَّةُ الْمُنْطَبَعَةُ أَمثلةً لِلصُّورِ النَّوْرِيَّةِ. انتهى.»

قَوْلُهُ ﷺ: «الْمَثَلُ الْأَفْلَاطُونِيَّةُ»

المثال الأفلاطوني فرد من النوع، مجرد في أول وجوده، له فعلية في جميع الكمالات الممكنة للنوع، موجد لسائر الأفراد ومخرج لها من القوة إلى الفعل مدبر لها. فالحق - تبعاً لما صرح به صدر المتألهين ﷺ في الفصل التاسع من مباحث الماهية من الأسفار - أنه أخص من رب

و هذا الوجه هو الذي يميل إليه الإشراقيون، و ذهب إليه شيخ الإشراق، و اختاره صدر المتألهين عليه السلام، و استدلل عليه بوجوه<sup>٢٦</sup>؛  
أحدها: أَنَّ القوى النباتية من الغازية و النامية و المولدة أعراض<sup>٢٧</sup> حالة في

الأنواع و العقول العرضية. إذ لا يشترط في رب النوع أن يكون مساوياً في الماهية لأصنامها، أي لأفراد المادية التي تكون تحت ربوبيته، و كذا في العقول العرضية.  
٢٦- قوله عليه السلام: «استدل عليه بوجوه»

يحتمل كونه مبنياً للمفعول و للفاعل. و على الثاني فالفاعل ضمير يرجع إلى شيخ الإشراق؛ فإن الوجه الأول ما أقامه في المطارحات و الآخرين أقامهما في حكمة الإشراق. ولا يخفى: أَنَّ الاحتمال الأول أولى لاستلزام الاحتمال الثاني وقوع الفصل بين الضمير و بين مرجعه بالأجنبي.  
٢٧- قوله عليه السلام: «و أَنَّ القوى النباتية و الغازية و النامية و المولدة أعراض»  
قال في الأسفار ج ٢، ص ٥٣ في هذا المقام حكاية عن المطارحات:

«إِنَّ القوى النباتية، من الغازية و النامية و المولدة، أعراض. أمّا على رأي الأوائل، فلحلولها في محلّ كيف كان. و أمّا على رأي المتأخرين، فلحلولها في محلّ يستغني عنها، لأنّ صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى - و إلّا لما صحّ وجود العناصر و الممتزجات العنصرية - و إذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى، لزم أن تكون القوى الثلاث المذكورة أعراضاً.» انتهى.  
و لكن ردّ الحكيم السبزواري عليه السلام على كونها أعراضاً على رأي المتأخرين، حيث قال في تعليقه له على هذا الكلام:

«فيه نظر لأنّ تقوّمها في الوجود بدون القوى لا يوجب العرضية، لجواز الاحتياج في التنوع، و العرض هو الحال في المحلّ المستغني في الوجود و النوعية جميعاً عن ذلك الحال، و لذا قال المشاؤون بجوهرية الصور النوعية. يرشدك إلى ما ذكرناه قول الشيخ في الهيئات الشفاء: الموجود على قسمين: أحدهما الموجود في شيء آخر - ذلك الشيء الآخر متحصّل القوام و التنوع و وجوداً - لا كوجود جزء منه، من غير أن يصحّ مفارقتها لذلك الشيء، و هو الموجود في موضوع. و الثاني الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتّة، و هو الجوهر.» انتهى.

جسم موضوعها، متغيرة بتغيره، متحللة بتحلله<sup>٢٨</sup>، فاقدة للعلم والإدراك، فمن المحال أن تكون هي المبادئ<sup>٢٩</sup> الموجودة لهذه التراكيب العجيبة التي لموضوعاتها و

٢٨- قوله ﷺ: «متغيرة بتغيره، متحللة بتحلله»

قال في الأسفار ج ٢، ص ٥٣ في هذا المقام، حكاية عن المطارحات:  
«وإذا كانت هذه القوى أعراضاً، فالحامل لها إما الروح البخاري أو الأعضاء. فإن كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل، فتتبدل القوى الحالة بتبدل محالها. وإن كان الأعضاء، وما من عضو منها إلا وللحرارة - سواء أكانت غريزية أو غريبة عنها - عليها سلطنة، فالأجسام النباتية لاشتغالها على رطوبة وحرارة شأنها تحليل الرطوبة، فتتبدل أجزاؤها و تتحلل دائماً، فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة، و يتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقي له زماناً يمتنع أن يكون هو القوة والأجزاء الباطلة، لامتناع تأثير المعدوم، وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز أن يكون القوة والأجزاء التي ستحدث بعد ذلك، لأن وجودها بسبب المزاج، فهي فرع عليه، والفرع لا يحفظ الأصل؛ ولأن القوة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلافاً تستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة، وتسبب الغذاء ما يحلل منه، وتلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيات والجهات. فهذه الأفاعيل المختلفة، مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة، لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا إدراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان». انتهى.

٢٩- قوله ﷺ: «ومن المحال أن تكون هي المبادئ»

ذكر في وجه الاستحالة وجهين:

أحدهما: تغير القوى المذكورة وعدم ثباتها، حيث إنها بذلك تتبدل في كل آن، فالمعبد للأفعال يمتنع أن يكون هو الأجزاء السابقة الباطلة، لامتناع تأثير المعدوم، ويمتنع أيضاً أن يكون هو الأجزاء الحادثة، لتقدم الأفعال عليها، والمتأخر لا يكون علّة للمتقدم.

و ثانيهما: فقدانها للعلم والإدراك. فإن هذه الأفاعيل المختلفة، مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط الجميلة، لا يمكن صدورها عن

الأفعال المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة التي فيها، مع ما فيها من النظام الدقيق المتقن المحير للعقول، فليس إلا أن هناك جوهرًا عقليًا مجردًا يعتني بها ويدبر أمرها ويهديها إلى غاياتها في الوجود.

وفيه: أن هذا الدليل لو تم<sup>٣٠</sup> دلّ على أن هذه الأعمال العجيبة والنظام الجاري فيها تنتهي إلى جوهر عقلي ذي علم، وأما قيامها<sup>٣١</sup> بجوهر عقلي مباشر لا واسطة بينه وبين الجسم النباتي، فلا؛ فمن الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى هذا الجوهر العقلي إلى الصورة الجوهرية التي بها يتحقق نوعية النوع، وفوقها العقل الفعّال الذي هو آخر سلسلة العقول الطولية.

الثاني: أن الأنواع الطبيعية المادية، بما لها من النظام الجاري فيها دائماً، ليست موجودة عن اتفاق<sup>٣٢</sup>، فالأمر الاتفاقي لا يكون دائماً .....

٣٠ طبيعة قوة لا إدراك لها.

و لكن يمكن الرد على كلا الوجهين:

أما الأول - بعد الالتفات إلى أن القوى المذكورة جواهر لأعراض، وأنها سيّالة في وجوداتها بمقتضى الحركة الجوهرية - فبأن القوى يكون لها وجود واحد متصل تدريجي، فهي مستمرة باستمرار زمني، فنصلح أن تكون مبادئ للأفعال المذكورة التي هي أيضاً مستمرة باستمرار زمني.

صرّح بهذا الرد الحكيم السبزواري<sup>رحمته</sup> في تعليقه الرقم ١، على الأسفار، ج ٢، ص ٥٤.

وأما الثاني، فبأن القوى لو كانت مبادئ مستقلة في أفعالها، لم تصلح أن تكون مبادئ لهذه الأفعال المحيرة للعقول ولا عقل لها ولا إدراك، لكنها ليست مستقلة في أفعالها، كما لا تكون مستقلة في وجودها، بل هي مسخرة لموجود عالم خبير محيط. «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير». الملك ١٤.

٣٠- قوله<sup>رحمته</sup>: «أن هذا الدليل لو تم»

لعله إشارة إلى ما ذكرنا من عدم تمامية الدليل.

٣١- قوله<sup>رحمته</sup>: «قيامها»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «قيامه».

٣٢- قوله<sup>رحمته</sup>: «ليست موجودة عن اتفاق»

ولا أكثرياً<sup>٣٣</sup>. فلهذه الأنواع علل حقيقتية، وليست هي التي يزعمونها من الأمزجة ونحوها<sup>٣٤</sup>؛ إذ لا دليل يدل على ذلك<sup>٣٥</sup>، بل العلة الحقيقية، التي يستند إليها كل منها، جوهر عقلي مجرد ومثال كلي يعتني به ويوجده ويدبر أمره. والمراد بكليته<sup>٣٦</sup>

المراد من الاتفاق هنا هو تحقق الموجود من دون علة حقيقية، سواء تحقق من دون علة أصلاً أم تحقق بعلة يكون ترتيبه عليها من دون ارتباط وجودي بينهما. يشهد لما ذكرنا قوله: «فلهذه الأنواع علل حقيقية».

٣٣- قوله ﷺ: «فالأمر الاتفاقي لا يكون دائماً ولا أكثرياً»

لا يخفى عليك: بملاحظة ما مر في الفصل الأول والثالث عشر من المرحلة الثامنة أن الاتفاق محال مطلقاً، ولا فرق بين الدائم وأقلي الوجود وغيرهما في ذلك. وإنما هذه القاعدة موروثه من أرسطو الذي كان يقول بضرورة العلية في غير الأقلي وبالاتفاق في الأقلي، وأما على ما بينه المتأخرون من استحالة الاتفاق مطلقاً، فلا موقع لهذه القاعدة.

ولكن لا يخفى: أنه لا يضّر ذلك في الاستدلال؛ وذلك لابتناء الاستدلال على بطلان الاتفاق في غير الأقلي، لا على جوازه في الأقلي.

قوله ﷺ: «فالأمر الاتفاقي»

أي: فإن الأمر الاتفاقي، فالفاء للسببية.

٣٤- قوله ﷺ: «من الأمزجة ونحوها»

كالشرائط والمعدّات والصور المسماة بالصور النوعية.

قال الشيخ في الفصل السادس من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء ج ١ ط. مصر، ص ٣٦: «إن المزاج كيفية تحصل من تفاعل كميّات متضادة في أجسام متجاورة. انتهى. و هو من قسم الكميّات الملموسة، كما صرح بذلك في الأسفار، ج ٨، ص ٤٠.

٣٥- قوله ﷺ: «إذ لا دليل يدل على ذلك»

بل الدليل قائم على خلافه، فإن الأمزجة قابلة للطبائع، والقبول يلزم الفقدان، وفقد الشيء لا يكون معطياً له.

٣٦- قوله ﷺ: «المراد بكليته»

استواء نسبته إلى جميع الأفراد المادّية التي يسوقها من القوّة إلى الفعل، لا جواز صدقه على كثيرين.

وفيه: أنّ أفعال كلّ نوع و آثاره مستندة إلى صورته النوعيّة<sup>٣٧</sup>، ولولا ذلك لم يتميّز نوع جوهرّي من نوع آخر مثله، والدليل على الصورة النوعيّة، الآثار المختصّة بكلّ نوع، التي تحتاج إلى ما تقوم به و تستند إليه، فيكون مبدءاً قريباً لها.

الثالث: أنّ ذلك ممّا تقتضيه قاعدة إمكان الأشرف، وهي قاعدة مبرهن عليها، فإذا وجد ممكن<sup>٣٨</sup> هو أخسّ وجوداً من ممكن آخر، وجب أن يكون الممكن الذي هو أشرف منه موجوداً قبله، ولا ريب أنّ الإنسان الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانيّة مثلاً، أشرف وجوداً من الإنسان المادّي الذي هو بالقوّة بالنسبة إلى أكثر الكمالات الإنسانيّة. فوجود الإنسان المادّي دليل على وجود مثاله العقليّ قبله. وكذلك الأفراد المادّية لكلّ نوع مادّي، وجودها دليل على وجود ربّ نوعها

﴿ فهذا معنى رابع للكليّ، هو استواء النسبة الوجوديّة لموجود إلى موجودات يدبّرها و يعتني بأمرها.

٣٧- قوله ﷺ: «فيه أنّ أفعال كلّ نوع و آثاره مستندة إلى صورته النوعيّة»

الدليل الثاني لم يكن ناظراً إلى خصوص أفعال الأنواع الطبيعيّة، بل إلى وجودها مع أفعالها المنتهية إلى النظام الجاري فيها. كما يتبادي بذلك كلماته في شرح حكمة الإشراق، ص ١٩٥ و كذا كلمات صدر المتألّهين في الأسفار ج ٢، ص ٥٦ و في الشواهد الربوبية، ص ١٦٨. فكان الأولى في الجواب التمرّض لكليهما، فيقال: أمّا وجود الأنواع الطبيعيّة، فهي وإن كانت مستندة إلى جوهر مجرّد مفيض لها، إلّا أنّ الحجّة لا تكفي لإثبات كونه في كلّ نوع عقلاً عرضيّاً يخصّ النوع، فلعلّه عقل واحد ينتهي إليه أمر عامّة الأنواع. و أمّا أفعالها و آثارها فهي مستندة إلى صورها النوعيّة، و فوقها العقل الأخير المسمّى عندهم بالعقل الفعّال.

٣٨- قوله ﷺ: «فإذا وجد ممكن»

الفاء للسببيّة، و مدخولها تعليل لقوله: «تقتضيه»؛ فإنّه كبرى البرهان، قدّمت على صفراء، أعني قوله: «و لا ريب أنّ الإنسان الذي هو بالفعل» إلى آخره.

قبلها، و هو فرد من النوع، مجرد في أول وجوده<sup>٣٩</sup>، له فعلية في جميع كمالات النوع، مخرج لسائر الأفراد من القوة إلى الفعل، مدبر لها.  
و فيه: أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط<sup>٤٠</sup> بكون الأخس والأشرف

٣٩- قوله ﷺ: «مجرد في أول وجوده»

بخلاف أفراد الإنسان المادية - مثلاً - حيث يكون مجرداً في آخر وجودها.

٤٠- قوله ﷺ: «فيه أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط»

حاصل الجواب: أن أمر القاعدة دائر في ما نحن فيه بين عدم الجريان و بين الجريان غير المجدي. و ذلك لأنه إن اشترط في جريان القاعدة كون الأشرف و الأخس داخلين تحت ماهية نوعية واحدة فهي غير جارية هنا؛ لأنه لم يحرز كون الأشرف فرداً للماهية التي تكون الأفراد المادية أفراداً لها، حيث إن غايته ما في محل الكلام هو صدق النوع على المجرد المفروض، و لكن مجرد الصدق لا يقتضي كونه فرداً لذلك النوع، و كون حمل النوع عليه من قبيل الحمل الشائع، إذ يحتمل كونه من نوع آخر، و إنما يحمل النوع عليه بحمل الحقيقة و الرقيقة. و إن لم يشترط فيها ذلك جرت القاعدة لكنها لا تجدي القائل بأرباب الأنواع، لأن القاعدة إنما تثبت وجود كمال الأفراد المادية في عالم أعلى بنحو أعلى و أشرف، أعم من أن يكون ما في ذلك العالم فرداً من ماهية الأخس - كما يريد المستدل - أم لا، و أعم من أن يكون لكل نوع رب يختص به أو تكون كمالات جميع الأنواع موجودة بوجود واحد. و العام لا يدل على الخاص.

قوله ﷺ: «فيه أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط»

كما هو المشهور عند المعبرين للقاعدة. و إن كان المصنف ﷺ لا يرضيه - تبعاً لصدر المتألهين ﷺ

- كما سيصرح بذلك في التنبيه. قال صدر المتألهين ﷺ في الأسفار ج ٧، ص ٢٤٧-٢٤٨:

«تنبيه عرشي: المشهور عند المعبرين لهذه القاعدة أن يراعى في جريانها شرطان: أحدهما: استعمالها في متحدى الماهية للشريف و الخسيس، دون غيره. و الثاني: استعمالها في ما فوق الكون و الإبداعات، دون ما تحت الكون و ما في عالم الحركات. و لما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا تتفاوت أفرادها في ذاتها إلا بالكمال و النقص في نفس حقيقته المشتركة تتكثر بهما الماهيات نوعاً، أو في عوارضها بأمور خارجة تتكثر بها أفراد ماهية واحدة شخصاً - و الثاني



داخلين تحت ماهية نوعية واحدة، حتى يدلّ وجود الأخسّ في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته<sup>٤١</sup>، و مجرد صدق مفهوم على شيء لا يدلّ على كون ذلك

لا يكون إلّا في عالم الحركات والاستعدادات - فالقاعدة جارية في إثبات الممكن الأشرف إذا وجد الممكن الأخسّ وإن لم يكونا جميعاً تحت ماهية واحدة نوعية، لأنّ اتحادهما في طبيعة الوجود - وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة - يكفي في جريان القاعدة في إثبات أنّ الأشرف من أفرادها يجب أن يكون أقدم من الأخسّ، وأنّ كلّ مرتبة من مراتب الشرف بالإضافة يجب أن تكون صادرة عن الحقّ الأوّل جلّ ذكره.

و أمّا الشرط الثاني، فيجب مراعاته ضرورة، لأنّ يرد أنّ القاعدة لو كانت حقّة لزم أن لا يكون بعض الأشخاص ممنوعاً عمّا هو أشرف وأكمل له، وليس الأمر كذلك؛ فإنّ أكثر الخلق ممنوعون عن كمالهم العقلية والحسبة مع أنّ حصولها لهم أشرف وأكمل من عدم حصولها لهم. انتهى.

قوله ﷺ: «جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط»

حكم أولاً بكون الجريان مشروطاً بذلك بتّاً مع أنّه سيتعرّض لاحتمال عدم كونه مشروطاً بذلك بقوله: «و أمّا لو لم يشترط...» لوجهين:

الأوّل: أنّ جريانه عند المستدلّ - وهو شيخ الإشراق - مشروط بذلك. الثاني: أن الاستدلال بالقاعدة إنّما يفيد لإثبات وجود المثل والعقول العرضية إن سلّم اشتراط جريانهما بذلك، وإلا فلا تفيد لإثبات المثل، وإن كان جارياً في المقام، كما سيصرّح بذلك في التنبيه الآتي بعد بيان الحجّتين.

٤١- قوله ﷺ: «حتى يدلّ وجود الأخسّ في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته»

قال الحكيم السبزواري ﷺ - في تعليقه له على الأسفار ج ٧، ص ٢٤٧ - مشيراً إلى اشتراط جريان القاعدة بكون الأخسّ والأشرف داخلين تحت ماهية نوعية:

«وجه هذا الاشتراط أمران: أحدهما: أنّ الخسيس لا بدّ أن يكون من سنخ الشريف، كما أنّ النور الضعيف ناقص من النور القويّ، وهذا كماله، لأنّ البياض مثلاً ضعيف أو ناقص من النور، والبياض الشديد كمال البياض الضعيف، والحرارة الشديدة للضعيفة. وقس عليه.

و ثانيهما: أن يسهل إثبات إمكان الأشرف، لأنّه إذا كان ماهيته عين ماهية الأخسّ وقد وقعت و لم يلزم منه محال، وضح إمكانه، بخلاف ما إذا كان ماهيته مباينة. انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ كلام المصنّف ﷺ مسوق لبيان الأمر الثاني.

الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقة، كما أن كلَّ علةٍ موجودة واجدة لجميع كمالات المعلول التي بها ذلك المعلول هو هو، ولا يجب مع ذلك أن تكون علة كل شيء متحدة الماهية مع معلولها.

فكون الكمال الذي به الإنسان إنسان مثلاً موجوداً لشيء، وانطباقه عليه، لا يكشف عن كونه فرداً لماهية الإنسان لمجرد كونه واجداً لذلك.

وبعبارة أخرى: صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلّي الذي نقله<sup>٢٢</sup> لا يدلّ على كون معقولنا فرداً للماهية النوعية الإنسانية، لم لا يجوز أن يكون واحداً من العقول الطولية التي هي في سلسلة علل الإنسان القريبة أو البعيدة<sup>٢٣</sup>، لوجدانه كمال الإنسان وغيره من الأنواع؟ والحمل على هذا حمل الحقيقة والرقية، دون الشائع. وأما لو لم يشترط في جريان القاعدة كون الأخس والأشرف داخلين تحت ماهية واحدة نوعية، فالإشكال أوقع<sup>٢٤</sup>.

٢٢- قوله ﷺ: «صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلّي الذي نقله»

أي: على علة أفراد الإنسان المادية، وهو الإنسان الكلّي، الذي تصوّرناه في محلّ البحث و حكمنا بوجوده بمقتضى الأدلة السابقة. فالمراد بالكلّية هو استواء نسبه إلى جميع الأفراد المادية التي يسوقها من القوة إلى الفعل. كما مرّ آنفاً.

٢٣- قوله ﷺ: «في سلسلة علل الإنسان القريبة أو البعيدة»

يمكن أن يكون التريد من جهة دوران الأمر بين الاعتقاد بوجود عالم المثال وعدمه، فعلى الأوّل يكون العقل المشار إليه - وهو العقل الفعّال - علة بعيدة، وعلى الثاني هو علة قريبة. ويمكن أن يكون للدلالة على عدم اختصاص الكلّية و صدق الإنسان بخصوص العقل الفعّال، بل هو جارٍ في جميع العقول الطولية.

٢٤- قوله ﷺ: «فالإشكال أوقع»

لأنه على الوجه السابق كانت القاعدة على تقدير جريانها مجدية لإثبات المدعى، وأما على هذا الوجه، فلا تكون مرتبطة بالمدعى. فلا استدلال بها من قبيل الاستدلال على الحركة الجوهرية

تنبيه:

قاعدة إمكان الأشرف - ومفادها<sup>٢٥</sup>: أَنَّ الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود<sup>٢٦</sup> من الممكن الأخس؛ فإذا وجد الممكن الأخس فلا بد أن يكون الممكن الذي<sup>٢٧</sup> هو أشرف منه قد وجد قبله - قد اعتنى بأمرها جمع من الحكماء<sup>٢٨</sup>، و

﴿ بقاعدة رياضية لا ارتباط لها بالحركة الجوهرية، مثل قاعدة مساواة الزوايا الثلاث من المثلث لقائمتين.

٢٥- قوله ﷺ: «مفادها»

سيظهر لك من مطاوي كلمات صدر المتألهين ﷺ عند الاستدلال على القاعدة، وكذا من كلمات المصنف ﷺ فيما استنتجه من الحجتين عليها، أَنَّ المراد بإمكان الممكن الأشرف إمكانه الوقوعي، لا مجرد الإمكان الذاتي.

إن قلت: الإمكان الذاتي في المفارقات المحضة يلزم الإمكان الوقوعي.

قلت: كلاً فإن وجود عقل يساوي العقل الأول في مرتبة الوجود ممكن بالإمكان الذاتي، لكن وقوعه محال، لاستلزامه صدور الكثير عن الواحد.

٢٦- قوله ﷺ: «أقدم في مراتب الوجود»

أي: في مراتب الوجود الطولية، التي كلّ مرتبة سابقة منها علة للاحقتها، كما يظهر ذلك من تضاعيف ما استدلل به على هذه القاعدة.

٢٧- قوله ﷺ: «فإذا وجد الممكن الأخس فلا بد أن يكون الممكن الذي»

في جميع النسخ جملة: «فإذا وجد الممكن الأخس» ساقطة. والصحيح ما أثبتناه في المتن.

٢٨- قوله ﷺ: «قد اعتنى بأمرها جمع من الحكماء»

قال شيخنا المحقق دام ظلّه في تعليقه له على هذا المقام:

«و أول من استعملها هو المعلم الأول في كتاب السماء و العالم، حيث نقل عنه أنه قال «يجب أن يعتقد في العلويات ما هو أكرم، و تبعه أفلوطين الاسكندراني في «أثولوجيا»، ثم الشيخ الرئيس في مواضع من الشفاء و التعليقات، و قد اعتنى بشأنها شيخ الإشراق في التلويحات و المطارحات و حكمة الاشراق، و تبعه الشهرزوري في «الشجرة الإلهية»، ثم أمعن السيد الداماد و صدر المتألهين في تحقيقها و دفع ما استشكل عليها.» انتهى.

بنوا عليها عدّة من المسائل.

وقد قرّر الاستدلال عليها صدر المتألهين عليه السلام <sup>٢٩</sup>، بأنّ الممكن الأخسّ إذا وجد عن الباري جلّ ذكره، وجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله؛ وإلاّ، فإنّ جاز أن يوجد معه <sup>٥٠</sup>، وجب أن يوجد عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة لذات واحدة من جهة واحدة شيثان <sup>٥١</sup>، وهو محال وإن جاز أن يوجد بعد الأخسّ .....

٢٩- قوله عليه السلام: «قد قرّر الاستدلال عليها صدر المتألهين عليه السلام»

قال شيخنا المحقق - دام ظلّه - في التعليقة:

«هذه الحجّة هي التي أقامها شيخ الإشراق، وقرّرها قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الاشراق والسيد الداماد في القيسات و صدر المتألهين في الأسفار، وحاصلها، أنّه لو لم يوجد الأشرف قبل الأخسّ - بأنّ لا يوجد العقل الأوّل قبل الثاني مثلاً - فإمّا أن يصدر معه أو بعده أو لا يصدر أصلاً. والأوّل يستلزم صدور الكثير عن الواحد، والثاني يستلزم علّية الأخسّ للأشرف، والثالث يستلزم حاجة الأشرف إلى علّة أشرف من الواجب تعالى، وهو محال، أو امتناع وجوده المفروض أنّه ممكن.

وهذه الحجّة مبتنية على قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد، وقد مرّ الكلام فيها. انتهى.

قوله عليه السلام: «قد قرّر الاستدلال عليها صدر المتألهين عليه السلام»

راجع الاسفار، ج ٧، ص ٢٢٥-٢٢٦.

٥٠- قوله عليه السلام: «وإلاّ فإنّ جاز أن يوجد معه»

أي: وإن لم يجب وجود الأشرف قبل الأخسّ لم يخل عن إحدى ثلاث صور كلّها باطلة. و بطلان التالي يستلزم بطلان المقدّم.

٥١- قوله عليه السلام: «وجب أن يوجد عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة لذات واحدة من جهة واحدة شيثان»

أورد المصنّف عليه السلام على هذا في تعليقه على الأسفار ج ٧، ص ٢٢٦، إشكالاً بقوله:

«هذا إنّما يجري في المصادر الأوّل، وأمّا ما بعده من العلل المتوسطة، التي هي أشرف ممّا دونها، فلا يستحيل صدور أكثر من واحد عن عللها، لتقرّر جهات كثيرة فيها» انتهى.

وبواسطته<sup>٥٢</sup>، لزم كون المعلول أشرف من علته وأقدم<sup>٥٣</sup>، وهو محال. وإن لم يجز أن يوجد لا قبل الأخس ولا معه ولا بعده مع أنه ممكن بالإمكان الوقوعي الذي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلو فرض وجوده وليس بصادر عن الواجب لذاته ولا عن شيء من معلولاته وهو على إمكانه، فبالضرورة وجوده يستدعي جهة مقتضية له أشرف مما عليه الواجب لذاته، فيلزم أن يكون الممكن المفروض يستدعي بإمكانه علّة موجدة أعلى وأشرف من الواجب لذاته؛ وهو محال، لأن الواجب لذاته فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدة. فالمطلوب ثابت. ويمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك؛ فإن الشرافة والخسة المذكورتين وصفان للوجود، مرجعهما إلى الشدة والضعف بحسب مرتبة الوجود، فيرجعان إلى العلّة والمعلوّة، ومآلهما<sup>٥٤</sup> إلى كون الشيء مستقلاً موجوداً في نفسه وكونه رابطاً قائماً بغيره موجوداً في غيره<sup>٥٥</sup>؛ فكل مرتبة من مراتب الوجود متقومة بما فوقها<sup>٥٦</sup>.

❦ قوله: «في مرتبة واحدة لذات واحدة»

أي: في مرتبة واحدة، وهي لا تسع إلا ذاتاً واحدة، لأن المجرد نوعه منحصر في فرد. وفي الأسفار: في مرتبة واحدة من جهة واحدة. من دون قوله: «لذات واحدة». ولعلّه أولى.

٥٢- قوله: «وبواسطته»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «وبواسطة».

٥٣- قوله: «وأقدم»

فإنه إذا كان أشرف كان في سلسلة الوجود الطولية أقدم، فكان علّة لعلته وهو معلول لها.

٥٤- قوله: «ومآلهما»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مآلهما».

٥٥- قوله: «موجوداً في غيره»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «موجوداً».

٥٦- قوله: «فكل مرتبة من مراتب الوجود متقومة بما فوقها»

كما مرّ في الفرع الثاني من فروع التشكيك في الفصل الثالث من المرحلة الأولى.

قائمة به، وأخس منه؛ ومقومة لما دونها، مستقلة بالنسبة إليه، وأشرف منه. فلو فرض إمكان أن أشرف وأخس وجوداً، كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأخس قبلية وجودية؛ وإلا، كان الأخس مستقلاً غير رابط ولا مستقوّم بالأشرف، وقد فرض رابطاً متقوماً به؛ هذا خلف.

والمستفاد من الحجّتين، أولاً: أن كلّ كمال وجودي هو أخس من كمال آخر وجودي، فالأشرف منها موجود قبل الأخس، والأشد منها قبل الأضعف، كالمرتبتين من الوجود المختلفتين شدةً وضعفاً وإن اختلفتا ماهيةً، نظير العقليين الأوّل والثاني.

فإن كان الأخس فرداً مادّياً ماهيةً<sup>٥٧</sup>، فإنما تفيد القاعدة أن الكمال الذي هو مساخ له وأشد منه موجود قبله؛ من غير أن تفيد أن ذلك الكمال الأشد فرداً ماهيةً الأخس، لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الكثيرة في علّة كثيرة الجهات. كالإنسان مثلاً، له فرد مادّي ذو كمال أخس، وفوقه كمال إنساني مجرد من جميع الجهات أشرف منه، لكن لا يلزم منه أن يكون إنساناً بالمحمل الشائع، لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الذي في علّته الفاعلة، فينتج حمل الحقيقة والرقية. نعم! تجري القاعدة في الغايات العالية المجردة<sup>٥٨</sup> التي لبعض الأنواع المتعلقة

﴿قوله﴾: وفكّل مرتبة من مراتب الوجود؛

أي: فإن كلّ مرتبة من مراتب الوجود. فالفاء للسببية.

٥٧. قوله﴾: «فإن كان الأخس فرداً مادّياً ماهيةً»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «و أمّا إذا كان الأخس...».

٥٨. قوله﴾: «نعم تجري القاعدة في الغايات العالية المجردة»

فيه إشارة إلى جريان القاعدة في العلل الفاعلية، كما أنها كانت تجري في العلل الفاعلية. وذلك لأن الغايات متقدّمة على ذوي الغايات بالحقيقة، وإن كانت متأخرة عنها بحسب الظاهر،

بالمادة، كالإنسان، لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع<sup>٥٩</sup> إذا لم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعية.

و ثانياً: أنَّ القاعدة إنما تجري في ما وراء الماديات و عالم الحركات، من المجردات التي لا يزاحم مقتضياتها مزاحم ولا يمانعها ممانع. و أما الماديات<sup>٦٠</sup>، فمجرد اقتضاء

كما صرح بذلك في تعليقه على الأسفار، ج ٧، ص ٢٤٩.

نعم! لا تفرق العلل الفاعلة عن العلل الفاعلية في جريان القاعدة فيهما بأنَّ العلل الفاعلة لما كانت لا تتوقف في وجودها على حركة و قوة و استعداد لم تحتج في إمكانها الوقوعي إلى حصول استعداد أو ارتفاع مانع، و أما العلل الفاعلة، فهي لما كانت لا تحصل إلا باستكمال بعض الأنواع المادية بالحركة الجوهرية، لا تجري القاعدة فيها إلا بعد حصول الاستعداد و ارتفاع الموانع، لأنَّ جريان القاعدة مشروط بإمكان وجود الأشرف إمكاناً وقوعياً، كما يظهر من كلماته بعد أسطر. ثم لا يخفى: أنَّ شيئاً من المحتجّن لا يكفي لإثبات القاعدة في الغايات فإنَّها إنما تتحقّق بعد الأخس، و تقدّمها على الأخس إنما هو تقدّم بالشرف لا بالوجود، و تسميتها علّة إنما هو باعتبار علم الفاعل بها أو حبه لها، لا باعتبار نفس وجودها في الخارج.

نعم! يمكن الاستدلال على وجوب وجود هذه الغايات بأنَّها بعد إمكانها الوقوعي باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع لا بدَّ أن تتحقّق لأن مقتضى جود الواجب بعد علمه بإمكانها الوقوعي أن يوجد.

قوله ﷺ: «نعم تجري القاعدة»

أي: نعم تجري القاعدة و يثبت بها وجود الأشرف حال كونه فرداً لماهية الأخس.

ففي الكلام حذف، و قوله ﷺ: «لقيام البرهان على ثبوتها لذويها»، تحليل لذلك المحذوف.

٥٩- قوله ﷺ: «لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع»

يعني براهين المعاد الدالة على أنَّ الإنسان المحشور في عالم النشور هو نفس الإنسان الموجود في عالم الفناء و الدثور، و براهين استكمال النفس الدالة على أنَّ الإنسان بمرتبته المثالية و العقلية أيضاً فرد من الإنسان.

٦٠- قوله ﷺ: «و أما الماديات»

المقتضي فيها وإمكان الماهية لا يكفي في إمكان وقوعها، بل ربما يعوقها عائق<sup>٦١</sup>. فلا يرد<sup>٦٢</sup> أن القاعدة لو كانت حقيقة، استلزمت بلوغ كل فرد مادي - كالفرد من الإنسان - غاية كماله العقلي والخيالي<sup>٦٣</sup>، لكونها أشرف من الوجود الذي هو بالقوة، مع أن أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائي ممنوعون عن الوجود النهائي.

لا يخفى عليك منافاته لما مرّ منه آنفاً من جريان القاعدة في الغايات العالية المجردة التي لبعض الأنواع المتعلقة بالمادة إذا لم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعية.

٦١- قوله ﷺ: «بل ربما يعوقها عائق»

لا يخفى: أن عدم وقوع أمر مادي لا ينحصر سببه في وجود المانع عن مقتضيه، بل قد يكون من جهة عدم وجود قابل مستعد أيضاً.

٦٢- قوله ﷺ: «فلا يرد»

قد تبين لك من بعض مأمّر متأنفاً أن لا موقع لهذا الإيراد من أصله، لعدم شمول القاعدة للغايات من جهة أنها إنما تتحقق بعد الأخس لا قبله.

٦٣- قوله ﷺ: «غاية كماله العقلي والخيالي»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «كمالها».





## الفصل الحادي والعشرون

### في عالم المثال<sup>١</sup>

و يسمى أيضاً البرزخ<sup>٢</sup>، لتوسطه بين العالم العقليّ وعالم المادّة والطبيعة، وهو -

---

#### ١- قوله ﷺ: «في عالم المثال»

يذكر فيه:

أولاً: بعض أسماء عالم المثال.

و ثانياً: وجه تسميته بالبرزخ.

و ثالثاً: تعريفه.

و رابعاً: علته.

و خامساً: موجوداته.

و سادساً: كيفية موجوداته.

و سابعاً: انقسامه إلى منفصل ومتصل.

و ثامناً: الاستدلال على وجود المتصل بدليلين.

#### ٢- قوله ﷺ: «يسمى أيضاً البرزخ»

قال في المعجم الوسيط: «البرزخ: الحاجز بين الشيئين» انتهى. سمي به عالم المثال لتوسطه بين عالم المادّة وعالم العقل.

و في مجمع البحرين: البرزخ: الحاجز بين الشيئين. و البرزخ في قوله عليه السلام: «نخاف عليكم هول البرزخ»، هو ما بين الدنيا والآخرة، من وقت الموت إلى البعث. فمن مات فقد دخل البرزخ. و منه الحديث: «كلّكم في الجنة، ولكنّي والله أتخوّف عليكم في البرزخ، قلت: و ما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة.» انتهى.

كما ظهر ممّا تقدّم<sup>٢</sup> - مرتبة من الوجود مجردة عن المادّة دون آثارها من الكمّ والكيف والوضع ونحوها من الأعراض. والعلة الموجدة له، هو آخر العقول الطولية المستنّى عقلاً فعلاً عند المشائين، وبعض العقول العرضيّة عند الإشراقيين<sup>٣</sup>.

فالبرزخ في مصطلح الفلسفة مباين مفهوماً للبرزخ في اصطلاح الشريعة و علم الكلام. و بينهما عموم و خصوص من وجه، يجتمعان في وجود الإنسان المثاليّ بعد الموت و قبل البعث. و يفترق الأوّل عن الثاني في الوجود المذكور قبل الموت أو بعد البعث. و يفترق الثاني عن الأوّل في وجود الإنسان العقليّ بعد الموت و قبل البعث.

قوله ﷺ: «يسمى أيضاً البرزخ»

و يسمى أيضاً «عالم الخيال المنفصل»، كما صرح بذلك في بداية الحكمة. و يدلّ عليه أيضاً قوله في آخر هذا الفصل: «قسموا المثال إلى خيال منفصل»، و يسمّيه شيخ الإشراق «عالم الأشباح المجردة»، و «المثل المعلقة»، كما صرح به شيخنا المحقّق - دام ظلّه - في التعليقة. و يعبر عنه في أقوال المعصومين (عليه السلام) بعالم الأشباح و الأظلة.

٣- قوله ﷺ: «كما ظهر ممّا تقدّم»

في الفصلين السابع عشر و التاسع عشر من هذه المرحلة، وكذا في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

٤- قوله ﷺ: «المستنّى عقلاً فعلاً عند المشائين، و بعض العقول العرضيّة عند الإشراقيين»

قوله: «عند المشائين» متعلّق بالمستنّى. و ذلك لأنّ المشائين لم يكونوا يعتقدون بعالم المثال. فالمعنى: أنّه بعد ما تحقّق عندنا وجود عالم المثال ولم نتحقّق من وجود العقول العرضيّة، كان العلة لوجود عالم المثال العقل الذي يسمّيه المشاؤون بالعقل الفعّال، أو العقول العرضيّة، كما هو مذهب الإشراقيين.

قوله ﷺ: «بعض العقول العرضيّة»

وهي العقول العرضيّة التي وقعت في المرتبة السفلى من مراتب عالم العقل، و تسمى أرباب الأنواع. و قد مرّ أنّه يمكن وجود عقول عرضيّة في سائر المراتب أيضاً، تكون أرباباً للأجناس. فكما

وفيه أمثلة الصور الجوهرية التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم<sup>٥</sup> المتمثل بعضها لبعض بهيئات مختلفة، من غير أن يفسد اختلاف الهيئات الوحدة الشخصية التي لجوهره. مثال ذلك<sup>٦</sup> أن جمعاً كثيراً من أفراد الإنسان مثلاً يتصورون بعض من لم يروه من الماضين، وإنما سمعوا اسمه وشيئاً من سيرته، كلٌ منهم يمثله في نفسه بهيأة مناسبة لما يقدّره عليه بما عنده من صفته، وإن غايرت الهياة التي له عند غيره. وهذه النكتة<sup>٧</sup> قسموا المثال إلى: خيال منفصل قائم بنفسه مستقل عن النفوس

كما أن لزيد وعمرو وبكر وسائر أفراد الإنسان ربّ هو الإنسان العقلي، كذلك للإنسان والفرس وسائر أنواع الحيوان ربّ هو الحيوان العقلي. وفي كلدات الحكماء الإشرقيين والعرفاء الشامخين، بل في استدلالات صدر المتألهين على المثل الأفلاطونية دلالات على وجود أرباب الأجناس. وبما ذكرنا يمكن الجمع بين ما ذكرناه هنا وبين ما في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة الظاهر في نسبة عالم المثال على مذهب الإشرقيين إلى جميع العقول العرضية، حيث قال: «و هو [المثال] مرتبة من الوجود مفارق للمادة دون آثارها. وفيه صور جوهرية جزئية صادرة من آخر العقول الطولية - وهو العقل الفعّال - عند المشائين، أو من العقول العرضية على قول الإشرقيين». انتهى.

فالمراد من جميع العقول العرضية جميع العقول العرضية الواقعة في المرتبة السفلى، وهي المسماة أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية.

٥- قوله ﷺ: «التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم»

و أيضاً كلّ منها وجود مثالي لوجود ماديّ من موجودات عالم المادة.

٦- قوله ﷺ: «مثال ذلك»

لا يخفى: ابتناؤه على ما مرّ منه في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة، من انتهاء العلوم الحصولية إلى علوم حضورية، بمعنى أن المفاهيم الجزئية إنما تحصل للنفس من مشاهدتها الجواهر المثالية، كما أن المفاهيم الكلية تحصل لها من مشاهدتها الجواهر العقلية.

٧- قوله ﷺ: «وهذه النكتة»

الجزئية المتخيلة، و: خيال متصل قائم بالنفوس الجزئية المتخيلة.  
على أن في متخيلات النفوس صوراً جزافية لا تناسب فعل الحكيم، وفيها نسبة  
إلى دعايات المتخيلة<sup>٨</sup>.

جاء أي: لأنّ كلّاً من أفراد ذلك الجمع الكثير يتصوّر من سمع سيرته و لم يره بهيأة مناسبة لما  
يقدره، وإن غايرت الهيئة التي تصوّره بها غيره.

ثم لا يخفى عليك أولاً: أنّ هذا الدليل و الدليل اللاحق له إنّما هما دليلان على وجود المثال  
المتّصل. و أمّا المثال المنفصل، فيدلّ على وجوده كما مرّ أمران: أحدهما: انقسام العلم الحصولي  
إلى إحساس و تخيل و تعقل. و ثانيهما: النظام الأحسن، كما مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل  
التاسع عشر.

و ثانياً: أنّ الخيال المتّصل و إن كان مثلاً، إلّا أنّ عالم المثال المبحوث عنه في هذا الفصل، هو  
الخيال المنفصل، كما صرح بذلك في بداية الحكمة، و كما يظهر من قوله أنفاً: «و فيه أمثلة  
الصور الجوهرية التي هي جهات...».

و ثالثاً: أنّ المراد بالمثال في قوله: «قسموا المثال» أعمّ من المثال المذكور في عنوان الفصل.  
٨- قوله ﷺ: «فيها نسبة إلى دعايات المتخيلة»

سواء قلنا: إنّ المتخيلة فاعلة لها، كما هو مقتضى مذهب المشائين، أم قلنا: إنّها معدّة لها، كما  
هو مقتضى مذهب المصنّف ﷺ من عدم وجود فاعل مفيض غيره تعالى.  
قوله ﷺ: «دعايات»

الدعاة: اللعب و الممازحة. كما في المعجم الوسيط.

## الفصل الثاني والعشرون

### في العالم المادّي<sup>١</sup>

و هو العالم المحسوس<sup>٢</sup>، أخسّ مراتب الوجود، و يتميّز عن العالمين<sup>٣</sup>؛ عالم العقل و عالم المثال، بتعلّق الصور فيه ذاتاً و فعلاً أو فعلاً بالمادّة و توقّفها على الاستعداد. فما لأنواع التي فيه من الكمالات، هي في أوّل الوجود بالقوّة<sup>٤</sup>، ثمّ يخرج إلى الفعلية

---

١- قوله ﷺ: «في العالم المادّي»

و يسمّى عالم الطبيعة، و عالم الشهادة أيضاً، كما يسمّى عالم المادّة.

٢- قوله ﷺ: «هو العالم المحسوس»

تسميته بالعالم المحسوس من جهة أنّ بعضها محسوس بذاته، كالكمالات المحسوسة، و بعضها معلوم بالحسّ و إن لم يكن محسوساً بذاته، كوجود الجسم؛ حيث إنّ حلولة الكتاب المأخوذ بين اليدين و حجزه عن مماسّتهما دليل على أنّ هناك جوهرًا ذا أبعاد ثلاثة.

٣- قوله ﷺ: «يتميّز عن العالمين»

حاصل ما ذكره من الفرق و جوه ستّة:

١- تعلّق الصور فيه بالمادّة.

٢- توقّف الصور فيه على الاستعداد.

٣- كمالات الأنواع فيه في أوّل الوجود بالقوّة.

٤- ثمّ يخرج إلى الفعل بالحركة.

٥- و ربما يعرفها عائق.

٦- الأسباب فيه متزاحمة.

٤- قوله ﷺ: «فما لأنواع التي فيه من الكمالات، هي في أوّل الوجود بالقوّة»

بالتدرّج، و ربّما عاقبها من كمالها عائق، فالعلل فيه متزاحمة متناعمة<sup>٥</sup>.  
وقد عثرت الأبحاث العلميّة الطبيعيّة والرياضيّة إلى هذه الأيّام على شيء كثير  
من أجزاء هذا العالم، والنسب التي بينها، والنظام الجاري فيها. ولعلّ ما هو مجهول  
منها أكثر ممّا هو معلوم.

لا يخفى عليك: أنّه مبنيّ على ما مرّ منه في الفصل الخامس من المرحلة السادسة من كون  
الجسم حادثاً زمنيّاً من جهة، و ما مرّ في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة من عدم كون المادّة  
جاذبة بالزمان من جهة أخرى؛ حيث إنّ مقتضى هذين الأمرين حدوث جميع الكمالات التي  
للأنواع من الصور والأعراض زماناً، و مسبوقيّتها بالقوّة والاستعداد.  
وأما على ما هو الحقّ، من استحالة تحقّق المادّة عارية عن كلّ صورة و أنّ الصورة شرط لوجود  
المادّة متقدّمة عليها، فالصورة الأولى تكون ذات وجود إيداعيّ كالمادّة، و ينتقض بذلك عموم  
قوله: «فما للأنواع التي...».

قوله ﷺ: «فيه»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيها».

٥- قوله ﷺ: «فالعلل فيه متزاحمة متناعمة»

أي: فإنّ العلل فيه متزاحمة. فالقاء للسببيّة.

قوله ﷺ: «فيه»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيها».

٦- قوله ﷺ: «ولعلّ ما هو مجهول منها»

كيفاً و كمّاً.

أما كيفاً، فهي القوانين الحاكمة عليها، وهي سنن الله تعالى في العالم، فالعلم في سعي مستمرّ  
للكشف عن قوانين جديدة تحكي روابط و نسباً كانت مجهولة إلى اليوم.

و أمّا كمّاً فقد أعلن علماء الطبيع بعد تحقيقات علميّة واسعة أنّ هناك جرماً خفياً له تسعة  
أضعاف ما للعالم المكشوف من الجرم. و أنّ من كشف عن مكمن هذا الجرم استحقّق الجائزة  
العالميّة (جائزة نوبل)، كما في مجلّة «اطلاعات علميّة»، ألّتى تنشر بالفارسيّة، الرقم الرابع و  
العشرين، ص ١٠.

وقد تبين في الأبحاث السابقة أنّ عالم المادّة بما بين أجزائه من الارتباط و الاتصال، واحدٌ سيّالٌ في ذاته، متحرّكٌ في جوهره، و يشايعه في ذلك الأعراض. والغاية التي تنتهي إليها هذه الحركة العامّة هي التجرد، على ما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة القوّة والفعل.<sup>٨</sup>

و إذ كان هذا العالم حركة و متحرّكاً في جوهره<sup>٩</sup>، سيلاناً و سيّالاً في وجوده، و

#### ٧- قوله ﷺ: «بما بين أجزائه من الارتباط والاتصال واحد»

لا يخفى عليك: أنّ وحدته من قبيل الوحدة بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة، فلا ينافي الكثرة. يشهد لذلك قوله: «بما بين أجزائه». الدالّ على كثرة أجزاء هذا العالم و ارتباطها بعضها ببعض.

#### ٨- قوله ﷺ: «على ما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة القوّة والفعل»

راجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

#### ٩- قوله ﷺ: «إذ كان هذا العالم حركة و متحرّكاً في جوهره»

يستفاد منه أنّ المتحرّك في الحركة الجوهرية عين الحركة، فلا موضوع للحركة الجوهرية وراه ذات الحركة. قال في الفصل الثاني عشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة:

«و التحقيق أنّ حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق مادامت الحركة إن كانت لأجل أن تحفظ به وحدة الحركة، و لا تتلزم بطرؤ الانقسام عليها و عدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتصال الحركة في نفسها و كون الانقسام و همياً غير فكّي كافٍ في ذلك؛ و إن كانت لأجل أنّها معنى ناعتيّ، يحتاج إلى أمر موجود لنفسه، حتّى يوجد له و ينعته - كما أنّ الأعراض و الصّور الجوهرية المنطبعة في المادّة تحتاج إلى موضوع كذلك توجد له و تنعته - فموضوع الحركات العرضيّة أمرٌ جوهريّ غيرها، و موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، إذ لا نعني بموضوع الحركة إلّا ذاتاً تقوم به الحركة و توجد له، و الحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهريةً سيّالةً، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها، فهي حركة و متحرّكة في نفسها.

و إسناد الموضوعيّة إلى المادّة التي تجري عليها الصور الجوهرية على نحو الاتصال و السيلان، لمكان اتّحادها معها، و إلّا فهي في نفسها عارية عن كلّ فعليةٍ، انتهى.



كانت هويته عين التجدد والتغير، لا شيئاً يطرء عليه التجدد والتغير، صح ارتباطه بالعلّة الثابتة التي تنزهه<sup>١٠</sup> عن التجدد والتغير. فالجاعل الثابت الوجود، جعل ما هو في ذاته متجدد متغير<sup>١١</sup>، لا أنه جعل الشيء متجدداً متغيراً. وبذلك يرتفع إشكال

١٠- قوله ﷺ: «التي تنزهه»

أي: تنزهه، حذفت إحدى تائييه.

١١- قوله ﷺ: «فالجاعل الثابت الوجود جعل ما هو في ذاته متجدد متغير»

والذاتي لا يطل، كما في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة. هذا. ويرد عليه: أن معنى قولهم: «الذاتي لا يطل» أنه لا يحتاج إلى علّة وراء علّة ذي الذاتي، لا أنه لا يحتاج إلى علّة أصلاً.

على أن المراد بالذاتي هو جزء الماهية في مقابل العرضي. والحركة ليست جنساً أو فصلاً لشيء؛ وإنما هي نحو وجود الشيء، فالذاتي هنا بمعنى ما ليس بخارج، وبعبارة أخرى بمعنى ما هو عين وجود الشيء، فإن صفات الوجود عين الوجود.

وحيث تبقى معضلة ارتباط الحادث بالقديم والمتغير بالثابت على حالها. وهي أن ارتباط المتغير بالثابت يستلزم تخلف المعلول بتغيره عن علته، كما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

توضيح ذلك: أن الحركة الجوهرية هي نفس وجود الجوهر المتحرك، والجاعل بإيجاد الجوهر المتحرك يكون محركاً وفاعلاً قريباً للحركة، والفاعل القريب للحركة لابد أن يكون متحركاً، وإلا لزم أن تجتمع جميع أجزاء الحركة دفعة واحدة بوجود علتها. ولا تجتمع جميع أجزاء الحركة دفعة، فصورها عن الجاعل الثابت مستلزم لتخلف المعلول عن علته. هذا. والذي يبدو في النظر الفاصر في حلّ المعضلة هو أن يقال: ليست الحركة مركبة من أجزاء حقيقية؛ وإنما هي وجود واحد سيّال، لا تقبل أن تجتمع أجزاؤها المفروضة في الوجود دفعة واحدة، وإلا لم تكن الحركة حركة. هذا خلف.

فالجاعل الثابت الوجود خلق ما وجوده تدريجي سيّال لا يقبل جميع كمالاتها الطولية التدريجية أن تتحقق دفعة واحدة، وهو وجود واحد هكذا نحو وجوده. وليس هناك إلا معلول لله

ستناد المتغير إلى الثابت<sup>١٢</sup>، وارتباط الحادث بالقديم.

﴿واحد، هو الحركة، و لم يتخلف عن علته.

و قد مرّ من المصنّف رحمه الله في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة قوله: «إنّ الصور الجوهرية المتبدّلة، المتواردة على المادّة واحدة بعد واحدة، في الحقيقة صورة جوهرية واحدة سيّالة». انتهى.

قوله رحمه الله: «فالجاعل الثابت الوجود»

أي: فإنّ الجاعل الثابت. فالقاء للسببية.

١٢- قوله رحمه الله: «بذلك يرتفع إشكال استناد المتغير إلى الثابت»

و هو تخلف المعلول بتغيّره عن علته، كما صرّح بذلك في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة. توضيحه: أنّ العلة إذا كانت ثابتة غير متغيرة، و هي علة لأجزاء الحركة بأجمعها، لزم وجود جميع أجزاء الحركة في آنٍ واحد، و زوال بعضها و عدم حصول بعضها الآخر تخلف للمعلول عن علته التامة.



## الفصل الثالث والعشرون

### في حدوث العالم<sup>١</sup>

قد تحقّق، في ما تقدّم من مباحث القدم والحدوث<sup>٢</sup>، أنّ كل ماهيّة ممكنة موجودة، مسبوقة الوجود بعدم ذاتي<sup>٣</sup>؛ فهي حادثة حدوثاً ذاتياً. والعدم السابق على وجودها بحدّه، منتزع عن علّتها الموجدة لها<sup>٤</sup>؛ فهي .....

#### ١- قوله ﷺ: «في حدوث العالم»

المراد بالعالم هنا ما سواه تعالى، فيشمل جميع العوالم الثلاثة، من العقل، والمثال، والمادة. كما يدلّ على ذلك قوله بعد أسطر: «و مجموع الممكنات المسمّى بعالم الإمكان و بما سوى الباري تعالى...».

#### ٢- قوله ﷺ: «قد تحقّق في ما تقدّم من مباحث القدم والحدوث»

في الفصل السادس من المرحلة العاشرة.

#### ٣- قوله ﷺ: «مسبوقة الوجود بعدم ذاتي»

حيث إنّ بذاته ليس بموجود، و بعّلته موجود. و ما بالذات أقدم من ما بالغير.

#### ٤- قوله ﷺ: «و العدم السابق على وجودها بحدّه منتزع عن علّتها الموجدة لها»

تلويح إلى أنّ الممكن حادث ذاتي إن فسرنا الحادث الذاتي بمسبوقيّة الشيء، بالغير بذاته، كما أنّه حادث ذاتي إذا فسرنا الحادث الذاتي بمسبوقيّة الشيء، بالعدم الذاتي.

#### قوله ﷺ: «و العدم السابق على وجودها بحدّه»

قيّد بقوله بحدّه؛ لأنّ وجودها بدون حدّه موجود في علّته، حيث إنّ العلّة واجدة للمعلول و كماله بنحو أعلى و أشرف. فراجع الفصل الثامن من المرحلة العاشرة.

قوله ﷺ: «منتزع عن علّتها الموجدة لها»

مسبوقة الوجود<sup>٥</sup> بوجود علّتها، متأخرة عنها.

و إذ كان المبدء الأوّل لكلّ وجود إمكانيّ - سواء كان مادّيّاً أو مجرداً، عقليّاً أو غير عقليّ - هو الواجب لذاته تعالى، فكلّ ممكن موجودٍ حادث ذاتاً مسبوق بالنسبة إليه<sup>٦</sup>. و مجموع الممكنات - المسمّى بعالم الإمكان و بما سوى الباري تعالى - ليس شيئاً وراء أجزائه؛ فحكمه حكم أجزائه. فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً، مسبوق الوجود بوجود الواجب لذاته.

ثمّ إنّنا لو أغمضنا عن الماهيّات<sup>٧</sup>، و قصرنا النظر في الوجود بما أنّه الحقيقة الأصلية، وجدنا الوجود منقسماً إلى: واجب لذاته، قائم بذاته، مستقلّ في تحقّقه و ثبوته؛ و: ممكن، موجود في غيره، رابط قائم بغيره الذي هو الواجب، فكان<sup>٨</sup> كلّ وجود إمكانيّ مسبوقاً بالوجود الواجبيّ، حادثاً هذا النحو من الحدوث<sup>٩</sup>. و حكم

لا يخفى: أنّ عدم المعلول إنّما ينتزع من العلّة بما أنّها ليس فيها وجود المعلول بحده، لا بما أنّها مرتبة من الوجود، فالحقّ أنّ عدم المعلول إنّما ينتزع من عدمه واقعاً بحسب ذاته، و لا حاجة إلى انتزاعه من وجود العلّة.

٥- قوله ﷺ: «فهى مسبوقه الوجود»

الفاء للسببية.

٦- قوله ﷺ: «فكلّ ممكن موجود حادث ذاتاً مسبوق بالنسبة إليه»

في النسخ: «حادث ذاتاً بالنسبة إليه»، و الأولى ما أثبتناه.

٧- قوله ﷺ: «ثمّ إنّنا لو أغمضنا عن الماهيّات»

شروع في إثبات حدوث العالم حدوثاً بالحقّ.

٨- قوله ﷺ: «فكان»

هكذا أثبتناه بخلاف ما في النسخ من قوله: «كان». حتى لا يترهم أنّه جواب «لو».

٩- قوله ﷺ: «حادثاً هذا النحو من الحدوث»

المسمّى بالحدوث بالحقّ.

بمجموع الوجودات الإمكانية حكم أجزائه، فالمجموع حادث بحدوثها<sup>١٠</sup>.  
ثم إنَّ لعالم المادَّة والطبيعة حدوثاً آخر يخصّه، وهو الحدوث الزمانيّ، تقريره أنّه قد تقدّم في مباحث القوّة والفعل<sup>١١</sup> أنّ عالم المادّة متحرّك بجوهره وما يلحق به من الأعراض، سيّال وجوداً، متجدّد بالهويّة، سالك بذاته من النقص إلى الكمال، متحوّل من القوّة، إلى الفعل منقسم إلى حدود<sup>١٢</sup>، كلّ حدّ منها فعليةٌ لسابقه قوّةٌ للاحقه؛ ثمّ لو قسم هذا الحدّ بعينه، كان كلّما حدث بالانقسام حدّ، كان فعليةٌ لسابقه وقوّةٌ للاحقه. وأنّ هذه الحركة العامّة ترسم امتداداً كمّياً<sup>١٣</sup>، كلّما فرض منه قطعة انقسمت إلى قبل وبعد، وكذا كلّ قبل منه وبعد ينقسمان إلى قبل وبعد، من غير وقوف، على حدّ ما ذكر في الحركة التي ترسمه، وإنّما الفرق بين الامتدادين أنّ الذي للحركة مبهم، والذي لهذا الامتداد العارض لها متعيّن، نظير الفرق بين الجسم الطبعيّ والجسم التعليميّ. وهذا الامتداد الذي يرسمه جوهر العالم بحركته هو الزمان العامّ<sup>١٤</sup>، الذي به

١٠- قوله ﷺ: «فالمجموع حادث بحدوثها»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بحدوثه».

١١- قوله ﷺ: «قد تقدّم في مباحث القوّة والفعل»

في الفصلين الثامن والحادي عشر من المرحلة التاسعة.

١٢- قوله ﷺ: «منقسم إلى حدود»

أي: إلى أجزاء، حيث إنّ أقسام كلّ أمر ممتدّ ممتدّة من سنخ امتداده. ولذا قال: «ثمّ لو قسم هذا الحدّ بعينه».

فالحدّ هنا ليس بمعناه المصطلح عليه، بل بمعنى الجزء.

١٣- قوله ﷺ: «وأنّ هذه الحركة العامّة ترسم امتداداً كمّياً»

معطوف على فاعل «تقدّم».

١٤- قوله ﷺ: «هو الزمان العامّ»

الزمان العامّ، وهو الزمان الذي أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات و تعيين النسب بينها به

تتقدّر الحركات، و تتعَيّن النسب بين الحوادث الطبيعية، بالطول و القصر، و القبليّة و البعديّة؛ و قبليّته هي كونه قوّة للفعلية التي تليه، و بعديّته هي كونه فعلية للقوّة التي تليه.

فكلّ قطعة من قطعات هذه الحركة العامّة<sup>١٥</sup> الممتدّة أخذناها، وجدناها مسبوقه بعدم زمانيّ، لكونها فعلية مسبوقه بقوة؛ فهي حادثة بمحدث زمانيّ. و مجموع هذه القطعات و الأجزاء ليس إلّا نفس القطعات و الأجزاء، فحكمه حكمها، و هو حادث زمانيّ بمحدثها الزمانيّ. فعالم المادّة و الطبيعة حادث حدوثاً زمانيّاً، هذا.

ثمّ هو زمان الحركة اليوميّة عند الجمهور - الذي قسموه إلى القرون و السنين و الشهور و الأسابيع و الأيام و الساعات و الدقائق و الثواني و غيرها - لكنّه عند المثبتين للحركة الجوهرية هو زمان الحركة الجوهرية.

قال في الفصل الثالث عشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة:

«إنّ لكلّ حركة زماناً خاصّاً بها، هو مقدار تلك الحركة، و قد أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات و تعيين النسب بينها بالزمان العامّ، الذي هو مقدار الحركة اليوميّة، لكونه معروفاً عندهم مشهوداً لهم كافّة؛ و قد قسموه إلى: القرون، و السنين، و الشهور، و الأسابيع، و الأيام، و الساعات، و الدقائق، و الثواني، و غيرها، لتقدير الحركات بالتطبيق عليها. و الزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانيّة، عند المثبتين للحركة الجوهرية، هو زمان الحركة الجوهرية.»

١٥- قوله ﷺ: «فكلّ قطعة من قطعات هذه الحركة العامّة»

لا يخفى ما فيه؛ فإنّ المسبوقية بعدم زمانيّ لا يصدق على القطعة الأولى، حيث إنّها لا حركة قبلها، فلا زمان.

هذا مضافاً إلى أنّ أجزاء الحركة إنّما هي في الوهم، تحصل بانقسام الحركة و همّاً. و ليس للحركة في الواقع إلّا وجود واحد ممتدّ بامتداد غير قارّ، و لا يتصوّر لهذا الوجود الواحد عدم زمانيّ؛ إذ الزمان من عوارض نفسه، موجود بعين وجوده، فلا زمان قبله حتّى يصدق أنّه مسبوق بالعدم الزمانيّ.

وأما ما صوّره المتكلمون في حدوث العالم - يعنون ما سوى البارئ سبحانه<sup>١٦</sup> - زماناً، بالبناء على استحالة القدم الزماني في الممكن<sup>١٧</sup>؛ ومحضه أن الوجودات الإمكانية منقطعة من طرف البداية، فلا موجود قبلها إلا الواجب تعالى. والزمان ذاهب من الجانبين إلى غير النهاية؛ صدره خالٍ عن العالم، وذيله مشغول به ظرف له. ففيه<sup>١٨</sup>: أن الزمان نفسه موجود ممكن مخلوق للواجب تعالى، فليجعل من العالم الذي هو فعله تعالى، وعند ذاك ليس وراء الواجب وفعله أمر آخر، فلا قبل حتى يستقر فيه عدم العالم استقرار المظروف في ظرفه.

على أن القول بلا تناهي الزمان أولاً وآخرأً، يناقض قولهم باستحالة القديم الزماني. مضافاً إلى أن الزمان كمّ عارض للحركة القائمة بالجسم؛ وعدم تناهيه يلازم عدم تناهي الأجسام وحركاتها، وهو قدم العالم، المناقض لقولهم بحدوثه.

وقد تفضى بعضهم عن إشكال لزوم كون الزمان لا واجباً ولا معلولاً للواجب<sup>١٩</sup>،

#### ١٦- قوله ﷺ: «يعنون ما سوى البارئ سبحانه»

ولكن لما لم يكونوا معتقدين بوجود مجرد غيره تعالى، فما سوى البارئ سبحانه يساوق عندهم عالم المادّة.

#### قوله ﷺ: «يعنون»

هكذا أثبتنا، بخلاف ما في النسخ من قوله: «يعنى».

#### ١٧- قوله ﷺ: «بالبناء على استحالة القدم الزماني في الممكن»

يزعم أن دوام وجوده يغنيه عن العلة، فيصير واجباً.

#### ١٨- قوله ﷺ: «ففيه»

من هنا إلى آخر الفصل تكرر لما مرّ مرة في الفصل السادس من المرحلة الرابعة، وأخرى في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

#### ١٩- قوله ﷺ: «تفضى بعضهم عن إشكال لزوم كون الزمان لا واجباً ولا معلولاً للواجب»

أي: عن المشكلة اللازمة على قولهم، حيث يعتقدون بوجود الزمان في ما وراء العالم، فهو أمر



بأن الزمان أمر اعتباري<sup>٢٠</sup>، لا بأس بالقول بكونه لا واجباً ولا معلولاً للواجب.  
وفيه: أنه يستوي حينئذ القول بحدوث العالم وقدمه زماناً، إذ لا حقيقة للزمان.  
وتفصّل عنه آخرون بأن الزمان انتزاعي<sup>٢١</sup>، منتزع من الوجود الواجبي، تعالى  
عن ذلك.

واعترض عليه بأن لازمه عروض التغير للذات الواجبة.  
وأجيب عنه بأننا لا نسلم وجوب المطابقة بين المنتزع والمنتزع عنه. وأنت خبير  
بأنه التزام بالسفسطة.

❧ ليس بممكن، كما أنه ليس بواجب.

وهذه المشكلة هي الأساس الوحيد لما أورده المصنف عليه مذهبهم من الإيرادات  
الثلاثة.

قوله عليه: «تفصّل بعضهم عن»

قال في المعجم الوسيط: تفصّل منه وعنه: تخلص منه.

٢٠- قوله عليه: «بأن الزمان أمر اعتباري»

وهمي، لا حقيقة له وراء الوهم، كما مرّ في الفصل السادس من المرحلة الرابعة. ولا بأس  
بالقول بكونه لا واجباً ولا معلولاً للواجب، إذ هو أمر عديم لا واقع له، فهو خارج عن مقسم  
الواجب والممكن.

٢١- قوله عليه: «بأن الزمان انتزاعي»

اعلم أنهم يقسمون الأمور إلى متأصلة وانتزاعية واعتبارية:

فالمتأصلة مالهـا واقعية عينية بحياها، كالجسم.

والانتزاعية ما ليس لها واقعية عينية بحياها، ولكن هناك واقعية عينية لشيء متأصل، و  
تكون الانتزاعية موجودة بعين وجوده، كالقويّة والتحتيّة واليمين واليسار الموجودة بعين  
وجود موضوعها.

والاعتبارية ما ليس لها واقعية أصلاً، كالملكيّة والحزبية الاعتباريتين. فتفصّل السابقون  
بجعل الزمان من الأمور الاعتبارية، وهؤلاء يجعله من الأمور الانتزاعية.

## الفصل الرابع والعشرون

### في دوام الفيض

قد تبين في الأبحاث السابقة أن قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعليته لما سواه؛ وهي عين الذات المتعالية. ولازم ذلك، دوام الفيض<sup>١</sup>، واستمرار الرحمة، وعدم انقطاع العطية.

ولا يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعة، لأن المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء<sup>٢</sup>، وكل جزء حادث مسبوق بالعدم. ولا تكرر في وجود العالم<sup>٣</sup>.

#### ١- قوله ﷺ: «لازم ذلك دوام الفيض»

لأن المبدء وإن كان بمعنى الفاعل، إلا أن الفاعل هنا علّة تامّة، إذ لا يتصور هناك أمر غير الواجب ينضم إليه حتى يتم بذلك عليته للعالم. فهل يمكن أن يفرض وجود وراء الواجب و العالم، بعد براهين التوحيد؟!

#### ٢- قوله ﷺ: «لأن المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء»

إشارة إلى ما مرّ في الفصل السابق من بيان حدوث العالم الماديّ زماناً. ولا يخفى عليك: أنه - لو تم - ثبت انقطاعه، كما يثبت حدوثه، حيث إن كلّ جزء من الحركة منقطع ملحق بالعدم، والعالم ليس وراء الأجزاء، فالعالم أيضاً منقطع ملحق بالعدم، أي إنه ليس بأبدى، كما أنه ليس بأزلي.

#### ٣- قوله ﷺ: «لا تكرر في وجود العالم»

دفع لما يتوهم من أن عالم الطبيعة دائم لما فيه من تكرر كورا بعد كور، وإن لم يكن كلّ دور منه دائماً لأجل ما ذكر من الدليل على حدوثه وانقطاعه زماناً.

على ما يراه القائلون بالأدوار والأكوار<sup>٢</sup>، لعدم الدليل عليه.

❦ قوله ﷺ: «لا تكرر في وجود العالم»

لَمَّا ذَكَرَ دَوَامَ فَبْضِهِ تَعَالَى، وَأَنَّهُ لَا يَسْتَلْزِمُ دَوَامَ عَالَمِ الطَّبِيعَةِ، تَعَرَّضَ لِمَنْعِ قَوْلٍ يَنْسَبُ ذِكْرَهُ مَحَلَّ الْكَلَامِ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِتَكَرُّرِ عَالَمِ الْمَادَّةِ وَالطَّبِيعَةِ. وَالْمُرَادُ تَكَرُّرُهُ بِمِثْلِهِ، وَأَمَّا تَكَرُّرُهُ بَعَيْنِهِ فَهُوَ مُحَالٌ، كَمَا مَرَّ فِي الْفَصْلِ الْخَامِسِ مِنَ الْمَرَحَلَةِ الْأُولَى.

❦ قوله ﷺ: «لا تكرر في وجود العالم»

فِي مَقَامِ الْإِبْتَاتِ، أَيْ: لَا نَسَلِّمُ تَكَرُّرَ جُودِ الْعَالَمِ.

بَدَلًا عَلَى مَا ذَكَرْنَا قَوْلَهُ: «لَعْدَمِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ»؛ فَإِنَّ عَدَمَ الدَّلِيلِ لَا يَكُونُ دَلِيلَ الْعَدَمِ.

٢- قوله ﷺ: «على ما يراه القائلون بالأدوار والأكوار»

قَالَ فِي الرِّسَالَةِ السَّادِسَةِ وَالثَّلَاثِينَ مِنْ رِسَائِلِ إِخْوَانِ الصِّفَا (ج ٣، ص ٢٤٩): «أَعْلَمُ أَنَّ لِلْفَلَكَ وَأَشْخَاصِهِ، حَوْلَ الْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي هِيَ عَالَمُ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ، أَدْوَارًا كَثِيرَةً لَا يَحْصِي عَدْدُهَا إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى. وَلِأَدْوَارِهَا كَوْرٌ... أَعْلَمُ أَنَّ الْأَدْوَارَ خَمْسَةَ أَنْوَاعٍ:

فَمِنْهَا أَدْوَارُ الْكَوَاكِبِ السَّيَّارَةِ فِي أَفْلَاقِ تَدَاوِيرِهَا.

وَمِنْهَا أَدْوَارُ مَرَكَزِ أَفْلَاقِ التَّدْوِيرِ فِي أَفْلَاقِهَا الْحَامِلَةِ.

وَمِنْهَا أَدْوَارُ أَفْلَاقِهَا الْحَامِلَةِ فِي فَلَكَ الْبُرُوجِ.

وَمِنْهَا أَدْوَارُ الْكَوَاكِبِ الثَّابِتَةِ فِي فَلَكَ الْبُرُوجِ.

وَمِنْهَا أَدْوَارُ الْفَلَكَ الْمَحِيطِ بِالْكَوْنِ حَوْلَ الْأَرْكَانِ.

وَأَمَّا الْأَكْوَارُ فَهِيَ اسْتِثْنَاةُهَا فِي أَدْوَارِهَا، وَعَوْدَتُهَا إِلَى مَوَاضِعِهَا مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى... .

ثُمَّ أَعْلَمُ أَنَّ مِنْ هَذِهِ الْأَدْوَارِ مَا يَكُونُ فِي كُلِّ زَمَانٍ طَوِيلٍ مَرَّةً وَاحِدَةً. وَمِنْهَا مَا يَكُونُ فِي كُلِّ زَمَانٍ قَصِيرٍ مَرَّةً وَاحِدَةً. فَمِنْ الْأَدْوَارِ الَّتِي تَكُونُ فِي الزَّمَانِ الطَّوِيلِ أَدْوَارُ الْكَوَاكِبِ الثَّابِتَةِ فِي فَلَكَ الْبُرُوجِ، وَهُوَ فِي كُلِّ سَنَةٍ وَثَلَاثِينَ أَلْفَ سَنَةٍ مَرَّةً وَاحِدَةً. وَمِنْ الْأَدْوَارِ الَّتِي تَكُونُ فِي كُلِّ زَمَانٍ قَصِيرٍ مَرَّةً وَاحِدَةً أَدْوَارُ الْفَلَكَ الْمَحِيطِ بِالْكَوْنِ حَوْلَ الْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ، فِي كُلِّ أَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ سَاعَةً مَرَّةً وَاحِدَةً....

ثُمَّ أَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ الْحَوَادِثِ الَّتِي تَكُونُ فِي عَالَمِ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ هِيَ تَابِعَةٌ لِدَوْرَانِ الْفَلَكَ، وَحَادِثَةٌ

وما قيل<sup>٥</sup>: إِنَّ الْأَفْلاكَ وِ الْأَجْرامَ الْعُلويَّةَ دائمة الوجود بأشخاصها، وكذلك كليات العناصر و الأنواع الأصلية المادية دائمة الوجود، نظراً الى أَنَّ عللها مفارقة آية عن التغير.

يدفعه عدم دليل يدل على كون هذه العلل تامة منحصرة غير متوقفة في تأثيرها على شرائط و معذات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها فلا تتشابه المخلقة في

جاء عن حركات كواكبها و مسيرها في البروج، و قرانات بعضها مع بعض، و اتصالاتها بإذن الله تعالى. فمن تلك الحوادث ما هو ظاهر جلّي لكل إنسان، و منها ما هو باطن خفي يحتاج في معرفتها إلى تأمل و تفكر و اعتبار. انتهى.

و لا يخفى عليك بداهة وجود أدوار و أكوار، كالحركة اليومية، و الشهرية و علاماتها من الهلال و البدر و غيرها، و الفصول الأربعة، و إنما الذي يميز القائلين بالأدوار و الأكوار هو ذهابهم إلى وجود دور لمجموع العالم المادي، ينتهي فيه العالم إلى ما كان عليه في بدء وجوده، و كور هو استئناف مثل الدور السابق بجميع ما يلزمه من الحوادث و الكائنات. و يسمون كلّ دور «بالسنة الكبرى» التي ذهب بعضهم إلى أنها سنة و ثلاثون ألف سنة، و بعضهم إلى أنها ثلاثمائة و ستون ألف سنة. و يسميه الإسلاميون منهم بالسنة الألوهيّة. و زاد بعضهم أنّ كلّ يوم منها هو ما أشار الله تعالى إليه بقوله: «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدّون» فراجع أسرار الحكم للحكيم السيزواري، ص ١٧٠.

فمن القائلين بالأدوار و الأكوار هرقليطوس (٤٧٥-٥٤٠ ق.م.) الذي يرى النار مبدأ للأشياء، فيتكاثر بعضها و يصير بحراً، و يتكاثر بعض البحر فيصير أرضاً. و ترتفع من الأرض أبخرة رطبة تتراكم سحباً. ... حتّى يتولّد النبات و الحيوان على وجه الأرض. و يذهب إلى أنّ النار تخلص شيئاً فشيئاً ممّا تحوّلت إليه، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى النار، و هذا هو الدور التام أو السنة الكبرى، تنكّر إلى غير نهاية، و المبادلة متصلة: من الأشياء إلى النار، و من النار إلى الأشياء. (تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨).

٥- قوله ﷺ: «وما قيل»

أي قيل لإثبات تكرّر الأدوار و الأكوار.

## أدوارها.

على أن القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغير وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة مأخوذة من الحياة<sup>٦</sup> والطبيعات القديمتين، وقد انفسخت اليوم هذه الآراء.

تم الكتاب والمحمد لله في سادس محرّم الحرام من سنة ألف و ثلاثمائة وخمس و تسعين من الهجرة النبوية. والصلاة على محمد وآله.

## ٦- قوله ﷺ: «فلا تشابه الخلقة في أدوارها»

أي: ليس لها أكوأر. فإن الأكوأر كما مرّ في بعض تعاليفنا السابقة هي استئناف العالم دوراتها؛ والاستئناف لا يكون إلّا بكون الدور اللاحق مشابهاً للسابق.

ثم لا يخفى عليك: أنّه لم يدفع بهذا البيان دوام عالم الطبيعة، وإنّما دفع ما كان القائل يصدده من إثبات الأدوار والأكوار.

و أمّا الدوام فقد مرّ أنّاً منه إبطاله بما بيّنه في الفصل السابق من حدوث العالم زماناً.

## ٧- قوله ﷺ: «كانت أصولاً موضوعة مأخوذة من الحياة»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «أصولاً موضوعة من الحياة».



وفي الختام أقدم شكرى لإخواني الأعزاء الشيخ محمّد علي الأردستاني والشيخ أمين سعد اللبناني والشيخ علي أكبر الإيماني والشيخ حسين الديبا والشيخ غالب الكعبي على مساعدتهم في طبع هذا الأثر بالمراجعة والتصحيح، وأسأل الله المولى القدير أن يوفّقهم لمرضاتهم، وأن يجعلهم وإتانا من أنصار مولانا صاحب العصر والزمان عجّل الله تعالى في ظهوره الشريف. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله وآله الغرّ النيامين. وقد وقع الفراغ منه في الرابع عشر من شهر رمضان المبارك من السنة الأربعمئة و اثنين و عشرين بعد الألف من الهجرة.



## فهرست کتب جدید

### مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

- |                              |  |
|------------------------------|--|
| آیت‌الله مصباح یزدی          | ۱ آفتاب ولایت                              |
| ابوالفضل احمدی               | ۲ اسلام تمدن آیندگان                       |
| آیت‌الله مصباح یزدی          | ۳ الهیات شفا                               |
| رضا صادقی                    | ۴ باور به خدا                              |
| مجتبی مصباح                  | ۵ بنیاد اخلاق                              |
| محمد حسین زاده               | ۶ پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر       |
| حسین علی عربی                | ۷ تاریخ تحقیقی اسلام (چهار جلد)            |
| شمس الله مریجی               | ۸ تبیین جامعه‌شناختی واقعه کربوبلا         |
| جلالی - سوری                 | ۹ تجربه عرفانی و اخلاقی                    |
| آیت‌الله مصباح یزدی          | ۱۰ تعدد قرائت‌ها                           |
| اسدالله جمشیدی و دیگران      | ۱۱ جستاری در هستی‌شناسی زن                 |
| مهدی طالب و دیگران           | ۱۲ جهانی سازی                              |
| عبدالرضا ضرابی               | ۱۳ چکیده پایان نامه‌های مؤسسه تا شهریور ۸۱ |
| آیت‌الله مصباح یزدی          | ۱۴ در پرتو ولایت                           |
| معاونت پژوهش                 | ۱۵ در جستجوی راهکارهای تدوین کتب درسی      |
| مرتضی صاحب فصول              | ۱۶ شکاف طبقاتی، توزیع مجدد ثروت و...       |
| آیت‌الله مصباح یزدی و دیگران | ۱۷ ضمانت‌های اجرای قانون اساسی             |
| علی جدید بناب                | ۱۸ عملکرد صهیونیسم در برابر جهان اسلام     |
| عبدالرضا ضرابی               | ۱۹ فلسفه تعلیم و تربیت                     |
| آیت‌الله جوادی آملی و دیگران | ۲۰ منشور روحانیت - اصلاحات                 |
| آیت‌الله مصباح یزدی          | ۲۱ نقش تقلید در زندگی انسان                |
| حسین دبیا                    | ۲۲ نگرشی نوین به مسأله اتحاد عاقل و معقول  |
| آیت‌الله مصباح یزدی          | ۲۳ یاد او                                  |